

THEOLOGISCHER JAHRESBERICHT.

UNTER MITWIRKUNG

VON

DREYER, EVERLING, FICKER, FORRSTER, FUNGER, HASENCLEVER,
HEGLER, HERING, KOHLSCHMIDT, LOESCHE, LÜDEMANN, LÜLMANN,
MARBACH, MAYER, PREUSCHEN, SIEGFRIED, SPITTA, SULZE, TIELE,
TROELTSCH

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. H. HOLTZMANN
PROFESSOR IN STRASSBURG, ELSASS.

Dr. G. KRÜGER
PROFESSOR IN GIESSEN.

ACHTZEHNTER BAND

ENTHALTEND

DIE LITERATUR DES JAHRES 1898.

DRITTE ABTHEILUNG

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

BEARBEITET

VON

MAYER, TROELTSCH, SULZE UND DREYER.

BERLIN 1899.

C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN.

LONDON.

WILLIAMS & NORGATE.

14, HENRIETTA STREET, COVENT GARDEN.

NEW-YORK.

GUSTAV E. STECHERT.

9 EAST 16th STREET.

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER.

(SOCIÉTÉ ANONYME) 33, RUE DE SEINE.

*Wir bitten, alle für die Redaktion des
„Theologischen Jahresberichts“ bestimmten
Zuschriften an*

*Herrn Prof. Dr. G. Krüger,
Giessen, Loeberstrasse 22
adressieren zu wollen.*

Soeben erschien in der Hof- und Universitätsbuchhandlung von
J. G. Calve in Prag:

Mathesius, Luthers Leben. Eingeleitet und erläutert von Prof. Dr.
Loesche. XXIV, 563 S. Mk. 4.—.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W.

Luthers Werke.

Volksausgabe in 8 Bänden.

Herausgegeben von

Pfarrer D. Dr. **Buchwald**, Prof. Dr. **Kawerau**, Ober-Konsistorialrat Prof.
Dr. **Köstlin**, Pfarrer D. **Rade**, Pfarrer Ew. **Schneider** u. A.

→ *Zweite Auflage.* ←

Preis elegant in Ganzleinen gebunden **20 Mark.**

Namen- und Sachregister dazu gebunden **2 Mark.**

Die über Erwarten günstige Aufnahme, die auch dieser zweiten Auflage unserer Luther-Ausgabe seitens des Publikums und der Presse zu teil wurde, festigt uns in der Ueberzeugung, dass Martin Luthers Werke auch für die Zukunft berufen sind, ein Wesentliches zur Erstarkung deutsch-evangelischen Geistes beizutragen. Wir wenden uns nicht nur an diejenigen, denen Amt und Beruf das Studium derselben nahelegt, wir möchten sie auch denen darbieten, die nach tiefer religiöser Erbauung ausschauen, sowie den Patrioten, die in das Wesen der deutschen Kernnatur Luthers eindringen wollen. Die schöne Ausgabe, die sich unsere Ausgabe stellte, Luthers Werke wieder im gebildeten deutschen Hause heimisch zu machen, hat den Verleger veranlasst, auch auf die äussere Ausstattung alle Sorgfalt zu verwenden, so dass die 8 Bände auch äusserlich eine Zierde für das Bücherbrett sind.

Die Namen der Herausgeber verbürgen den litterarischen Wert der Ausgabe, die bei jeder einzelnen Schrift Einleitungen und Noten bringt.

Erste Folge (Band I u. II): **Reformatorische Schriften.** Zweite Folge (Band III u. IV): **Reformatorische und polemische Schriften.** Dritte Folge (Band V u. VI): **Erbauliche Schriften.** Vierte Folge (Band VII u. VIII): **Schriften verschiedenen Inhalts (Lieder, Briefe, Tischreden u. s. w.).**

Systematische Theologie.

Encyclopädie und Apologetik.

Bearbeitet von

Dr. E. W. Mayer

Professor der Theologie in Strassburg i. E.

1. Encyclopädie und Methodologie.

- A. Hauck**, Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. 3. verb. u. verm. Aufl. Bd. IV, 811. Bd. V, 800. L., Hinrichs. *M* 10, geb. *M* 12. — **G. Heinrichi**, Encyclopädie (Hauck's Realencyclopädie. Bd. V. 351—364). — † **Buchrucker**, Theologie u. Charakterbildung (NkZ. 9, 1—16). — Zur Einführung in das theologische Studium (PrM. 2, 1—12). — **A. Dorner**, zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie (ib. 2, 407—418; 466—480). — **J. L. Schultze**, die Ritschlsche Theologie eine Erkenntnistheorie (NkZ. 9, 211—240). — **G. Grupp**, die Glaubenswissenschaft als Wissenschaft (ThQ. 80, 618—628). — **R. Parayre**, les diverses phases de la méthode théologique (UC. 19, 341—364). — **H. Schell**, Nachtrag zu den fünf ersten Auflagen von Der Katholicismus als Princip des Fortschritts. 40. Wü., Göbel. *M* —, 35. — † **J. Orr**, the Ritschlian theology and the evangelical faith. XII, 276. N.-Y., Withaker. \$ —, 75. — **F. Luther-Reval**, welche Gefahren birgt der Subjectivismus in sich für Kirche, Schule, Staat und Familie? (MNR. 54, 225—239). — **D. Tissot**, Encyclopédie théologique de Schleiermacher (RThPh. 31, 122—130. 270—289. 335—348). — † **J. H. Bates**, Christian science and its problems. 141. N.-Y., Eaton & Mains. \$ —, 50. — † **Chabin**, la science de la religion. II, 442. P., Poussielgue. — † **A. Harwood**, Christian science: an exposure. 96. Lo., Bowden. — **A. Ehrhard**, Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart. 42. St., Roth. — **W. Bornemann**, Historische und praktische Theologie. 31. Ba., Reich. — **C. Stange**, das Dogma und seine Beurtheilung in der neueren Dogmengeschichte. 90. B., Reuther & Reichard. *M* 1, 40. — † **F. D. Uhlhorn**, die wissenschaftliche Behandlung und Darstellung der praktischen Theologie (ZprTh. 20, 39—66). — **P. Drews**, Dogmatik oder religiöse Psychologie (ZThK. 8, 134—151). — **M. Schian**, Glaube und Individualität (ib. 8, 170—194). — † **M. S. Brennan**, the science of the Bible. 390. St. Louis, Herder. \$ 1, 25. — **Grimm**, Wissenschaft und wissenschaftliche Methoden (PrM. 2, 243—251). — **Appia**, la Théologie expérimentale et l'Introduction à la dogmatique par M. P. Lobstein (RThPh. 31, 105—121). — **G. Hulsman**, de Methode door Prof. Wildeboer toegepast bij zijn critiek op het O. T. vindt alleen haar eerlijke consequentie in een critiek, als door Prof. Holtzmann is

geoeefend op het N. T. (ThSt. 16, 68—128). — *Wildeboer*, Jets over de methode der Oud-Testamentische Kritek (ib. 16, 291—305). — *C. H. van Rhijn*, pro domo (ib. 16, 129—140). — *M. Finckh*, Kritik und Christenthum. 2. Aufl. IV, 234. St., Frommann. M 1,20. — † *S. J. Curtiss*, Does a literal interpretation of the song of songs remove its character as scripture? (BS. jan. 53 bis 91). — † *D. F. Estes*, the authority of scripture (BS. jul. 414—443). — † *A. Ceccaroni*, Dizionario ecclesiastico. 1296. Mailand, Vallardi. L. 8. — *H. Hoyer*, Catalogue des Thèses de Théologie soutenues à l'académie de Genève pendant les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. CX, 164. Genève, Georg. — † *J. Hastings*, a Dictionary of the Bible. Vol. I. A-Feasts. Edinburgh, Clark. 28 sh. — *J. Luther*, die Reformationsbibliographie und die Geschichte der deutschen Sprache. 32. B., Reimer.

Von *Hauck's* Realencyclopädie sind im verflossenen Jahre Bd. 4 u. 5 erschienen. Sie umspannen die Worte, die zwischen „Christiani“ und „Dorothea“, „Dositheos“ und „Felddiaconie“ liegen. Auch diesmal ist viel Neues hinzugekommen. So sind, um nur aus den hundert ersten Seiten eines jeden Bandes einige Beispiele anzuführen, frisch eingeschaltet die Artikel „Christiani“ (*Hauck*), „Christlieb“ (*Sachsse*), „Christoph Herzog v. Württemberg“ (*Bossert*), „Christusbilder“ (*N. Müller*), „Chromatius“ (*Krüger*), „Chronicon paschale“ (*ders.*), „Chrysanthos“ (*Ph. Meyer*); ferner „Dositheos“ (*ders.*), „Dracontius“ (*Leimbach*), „Drändorf“ (*Haupt*), „Dualismus“ (*Lindner*). Andere Aufsätze haben eine völlige Umwandlung erfahren. Um nur drei Exempel aufzuzählen: an Stelle der 5½ Seiten umspannenden Abhandlung von Kübel über Christologie sind zwei getreten: eine 11½ Seiten lange von Kähler über die biblische und eine 40 Seiten lange von Loofs über die kirchliche Lehre. Das kurze Referat Lechler's über den Deismus hat einem sehr eingehenden von Troeltsch Platz gemacht. Für Schöberlein behandelt Kirn die Rubrik „Erlösung“ etc. etc. Nur wenige Nummern sind unverändert geblieben. Ueber den Werth und die Gedicgenheit des Dargebotenen stimmen, abgesehen von einzelnen Reserven, die Urtheile überein. — *Heinrici* gibt eine Begriffsbestimmung der Encyclopädie und eine geschichtliche Darstellung ihrer Entwicklung, er polemisiert gegen modernemethodologische Vorschläge (*Krüger*, *Weber*, *Bernoulli*) und hält zum Schluss dankenswerthe Umschau innerhalb der ausserdeutschen und katholischen Literatur. — Zur Einführung in das theologische Studium ist der Titel eines Aufsatzes, darin ein Pfarrer für seinen Sohn ein Bild der Theologie entwirft. Ausgehend von den Aufgaben der Erkenntnistheorie und Wissenschaft überhaupt, setzt er sich besonders mit der Schleiermacherschen Auffassung auseinander. — *Dorner's* Charakteristik der modernen Theologie ist zugleich eine scharfe Kritik derselben. Der Hauptvorwurf, den er gegen sie erhebt, ist, dass sie mehr und mehr zu einer rein historischen Disciplin ausarte. Im Gegensatz dazu fordert er, dass sie sich auf ihren Charakter als rationale Wissenschaft besinne und der die Principien ermittelnden Speculation wieder ihr Recht einräume. — Sich anlehnend an eine Schrift R. Wegener's macht *J. L. Schultze* einen Ausfall gegen die Ritschlsche Theologie. Er findet deren Haupt-

fehler nicht in der Erkenntnisstheorie, sondern in der Ethik, sofern sie nicht Gott, sondern den Menschen, als das Object des christlich-sittlichen Handelns ansieht. — Nach einer flüchtigen geschichtlichen Einleitung definiert *Grupp*, mit Döllinger sich auseinandersetzend und auf Schell sich berufend, die Theologie „als die wissenschaftliche Durchdringung des Glaubensinhaltes, seine wissenschaftliche Bearbeitung und Begründung“. — *Parayre* beabsichtigt die gegenwärtige Methode der katholischen Theologie durch einen Vergleich mit früheren zu illustriren und schildert zunächst die Patristik, als deren Eigenthümlichkeit er hervorhebt, dass sie sich die dogmatischen und apologetischen Aufgaben durch die Angriffe des Gegners stellen lasse. — *Schell* verwahrt sich gegen eine Reihe von Vorwürfen, die seine vielbesprochene Schrift hervorgerufen hat, speciell gegen die Anklage, dass er den Katholicismus der „Inferiorität“ bezichtige. — *Luther-Reval* erhebt schwere Klage gegen den Kirche, Schule, Staat und Familie untergrabenden Subjectivismus, den er im „Kriticismus der modernen Theologie“ einerseits und andererseits im „Myticismus der derzeitigen methodistischen Heiligungsbewegungen in der Gemeinde“ findet. — *Tissot* bietet eine Inhaltsangabe von Schleiermacher's kurzer Darstellung des theologischen Studiums. — Der neu ernannte Professor der Kirchengeschichte in Wien, *Ehrhard*, veröffentlicht eine akademische Antrittsrede. Nachdem er sich über die Stellung ausgelassen hat, welche die von ihm vertretene Disciplin innerhalb der Weltgeschichte und der Theologie einnimmt, erörtert er die Eigenschaften, die sie aufweisen muss, um ihre Aufgaben zu erfüllen. Was von ihr neben „Fortbildungstrieb“ und „Forschungsdrang“ gefordert werden kann und muss, ist, dass sie „den göttlichen Ursprung der Kirche, den absoluten Werth ihrer wesentlichen Lehren, sittlichen Vorschriften und Institutionen, ihre fortdauernde Leitung durch den heiligen Geist“ von vornherein anerkenne. Dass ein derartiges Präjudiz mit wissenschaftlicher Arbeit verträglich sei, wird behauptet und unter Anderm der Wunsch kundgegeben auf das Werk Harnack's mit einer Gegenleistung zu antworten. — *Bornemann* ist zu seinem Vortrag veranlasst durch den Umstand, dass er zugleich die Kirchengeschichte und praktische Theologie zu vertreten berufen ist. Er führt eine Parallele zwischen beiden Disciplinen aus und zeigt, ohne den Gegensatz zu verschleiern, der besonders in der Methode sich bemerkbar mache, wie sie sich mannigfach berühren in ihrem Ursprung, ihren Aufgaben, ja sogar ihren Ergebnissen: „der Kirchenhistoriker folgt gleichsam dem Längsschnitt der christlichen Entwicklung, der praktische Theologe stellt den Querschnitt dieser Entwicklung in der Gegenwart vor Augen und entwickelt daraus, unter Voraussetzung der Kirchengeschichte, die Aufgaben für die Gegenwart“. Zum Schluss einzelne Desiderien. — Die Broschüre von *Stange* enthält zwei oder, genau gerechnet, drei Theile. Im ersten verwahrt sich Vf. in einer längeren Debatte mit Harnack, Kaftan, Loofs gegen die neuerdings beliebte Beschränkung der Dogmengeschichte auf die

Zeit bis zur Reformation. Im zweiten hebt er den Werth und die Nothwendigkeit des Dogmas hervor, indem er unter diesem „eine solche Ausprägung des Glaubens durch das Wort“ versteht, „welche Verkündigung und zugleich Beweisführung ist“. Im dritten tritt er nach einer kurzen Darlegung der verschiedenen Aufgaben, welche der Symbolik zugewiesen werden können, für das Recht des polemischen Elements in der letzteren ein. — *Drews* bestreitet die These Schian's, dass „die Dogmatik den Einfluss der Individualität bedeutend mehr als bisher zu seinem Rechte kommen lassen müsse“. Er stützt sich dabei hauptsächlich auf den Gedanken, dass die genannte Disciplin den idealen, nicht den empirischen Glauben, und weiter nichts zu schildern habe. Dagegen weist er der praktischen Theologie die Aufgaben zu, das thatsächliche religiöse Leben und die mancherlei Arten seiner Entstehung und Gestaltung zu erforschen und darzustellen. — *Schian* verteidigt die eingenommene Position und führt seine These noch weiter aus. — *Grimm* verfißt den unbestreitbaren Satz, dass „jedes Erkenntnisgebiet je nach seiner Eigenart auch seine besondere Methode verlangt, und dass es gerade das Zeichen echter Wissenschaft ist“ für jedes Forschungsbereich das entsprechende Verfahren ausfindig zu machen. — *Appia*, hält der „Erfahrungstheologie“, die sich ihm in Lobstein's Einleitung in die Dogmatik darstellt, vor, dass sie dem objectiven Factor des Zeugnisses Jesu und seiner Apostel nicht hinreichend Rechnung trage. — *G. Hulsman* richtet eine heftige Attacke gegen Wildeboer's Verfahren bei der Erforschung des A. T.s, indem er ihm vorwirft, dass er die Evolutionstheorie vertrete, bei einer Behandlung des N. T.s ausmünden müsse, wie sie von Holtzmann geübt werde, und die Wirksamkeit des Predigers untergrabe. Doch erklärt er sich ausser Stande, der Arbeit des Angegriffenen eine positive Leistung entgegenzustellen. — *Wildeboer* verteidigt sich und macht den Grundsatz geltend, dass die Kritik der hebräischen Literatur gegenüber viel eher angemessen sei, als wo es sich um neutestamentliche Schriften handelt. — Dagegen redet *C. H. van Rhijn* einer wissenschaftlichen Erforschung, auch der letzteren, das Wort. — Das Buch *Finck's* erscheint in zweiter Auflage und zwar unverändert. Es will eine Verständigung herbeizuführen suchen zwischen den religiös Interessirten von heute und der Kritik. Es ist bestrebt, die Nothwendigkeit der letzteren, sowie ihre Ungefährlichkeit für wahre Frömmigkeit darzuthun und zieht eine Fülle theoretischer und praktischer, dogmatischer und pädagogischer Probleme in die Diskussion herein. — *Heyer* stellt eine allerdings nicht ganz vollständige Liste auf von den im 16., 17. u. 18. Jahrhundert bei der Genfer Akademie eingereichten theologischen Thesen. Vorausgeschickt ist eine kurze Geschichte der betreffenden Facultät während der genannten Epoche. — *J. Luther* macht auf die Bedeutung der Reformationsbibliographie für die Geschichte der deutschen Sprache aufmerksam.

2. Apologetik.

- † *R. v. Arnim*, die Ueberlegenheit der christlich-biblischen Weltanschauung über alle wissenschaftlichen Weltanschauungen. 84. Frk. a. O., Andres. *M* 1. — † *E. Rolfe*, die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles. Erklärt und verteidigt. VIII, 305. Köln, Bachem. *M* 5. — † *Olivier*, l'église, sa raison d'être. XXIV, 356. P., Lethielleux. fr. 5. — † *Savonarola*, Triumph des Kreuzes. Zur Verherrlichung der christlichen Religion an der Neige des 19. Jhrhs aus dem Lat. übers. v. C. Seltmann. 212. Brsl., Aderholz. *M* 3. — † *M. Glossner*, Savonarola als Apologet und Philosoph. 124. (JPhspTh.) Pad., Schöningh. — † *Chateaubriand*, Génie du christianisme. VIII, 358. Tours, Cattier. — † *R. Degen*, der Protestantismus u. die Wahrheit. Eine ungehaltene Rede. 14. L., Friesenhahn. *M* —, 30. — † *F. Kunz*, die Wahrheit der katholischen Kirche, kritisch beleuchtet. 32. B., Walther. *M* —, 60. — † *E. M. Gaucher*, l'Apologetique. Les arguments de Tertullien contre le paganisme avec texte latin retouché et quelques notes. Deux appendices: la religion de la Rome payenne; le martyre chrétien. V, 127; III, 16. Auteuil, Fontaine. — † *L. Denis*, Christianisme et spiritisme. 425. P., Leymarie. fr. 2,50. — † *J. W. Pont*, Pessemisme en christendom (Ons Tijdschr. 3, 207—222. 268—282). — † *P. Ewald*, Religion und Christenthum. Ein Vortrag. 39. L., Deichert. *M* —, 75. — † *S. J. Andrews*, Christianity and Anti-christianity in their final conflict. Lo., Putnam. 9 sh. — † *H. Bois*, l'essence du christianisme (RThQR. H. 4, 491—538). — † *H. Hering*, Sittlichkeit u. Religion (DEBL. 23, 643—650). — † *R. Courtots*, Christian teaching and our religious divisions. Lo., Art and Book Co. 1 sh. — *Ph. Bridel*, Quel est, pour notre génération, le chemin qui mène à Dieu? (RThPh. 31, 297—317. 453—468). — † *N. D. Hillis*, Place of the pulpit in modern life and thought (BS., july, 397—413). — † *E. M. Chapman*, the religious significance of recent english verse (ib. apr., 259—280). — † *A. Réville*, de Jesu Christo colloquium doctum (RHR. 37, 325—341). — † *G. R. Pike*, the divine drama: the manifestation of God in the universe. XV, 375. N.-Y., Macmillan. \$ 1,50. — *M. Reischle*, Christenthum und Entwicklungsgedanke (Hefte zur ChrW. 31). 39. L., Mohr. *M* —, 60. — *G. Frommel*, le danger moral de l'évolutionnisme religieux. 123. Lausanne, Payot. fr. 2. — † *C. F. Nösgen*, der moderne Entwicklungsgedanke und die Offenbarungsreligionen. Vortrag 43. Schwerin, Bahn. *M* —, 80. — † *J. Cooper*, Creation, or transmutation of energy (BS., apr., 213—243). — † *O. Pfeiderer*, Evolution and theology (NW. 7, 413—429). — *R. Schellwien*, Philosophie und Leben. 121. L., Janssen. *M* 2,40. — *Th. Menzi*, der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft. Den Gebildeten aller Stände dargeboten. IV, 218. Zü., Schulthess. *M* 2,20. — *F. Bettex*, Symbolik der Schöpfung u. ewige Natur. 440. Bielefeld, Velhagen & Klasing. — *A. Lehmann*, Aberglaube u. Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Deutsche autoris. Ausg. von Dr. Petersen. XII, 556. St., Enke. *M* 12. — *W. B. Greene*, the metaphysics of christian apologetics (PrRR. 9, 60—82. 261—288. 472—499. 659—694). — *E. Troeltsch*, Geschichte u. Metaphysik (ZThK. 8, 1—69). — *J. Kaftan*, Erwiderung (ib. 8, 70—96). — † *G. Macloskie*, theistic evolution (PrRR. 9, 101—128). — † *Staes-Brame*, de l'évolution de l'idée religieuse. 20. Lille, Lagrange. — † *S. Claye*, the gospel of common sense. 106. Lo., Simpkin. 1 sh. — † *A. clergyman*, Renascent Christianity. XXIII, 392. N.-Y., Putnam's Sons. \$ 2,50. — *A. Sabatier*, la religion et la culture moderne. 46. P., Fischbacher. — *Ders.*, die Religion und die moderne Cultur. Aus dem Franz. v. G. Sterzel. 52. Fr., Mohr. *M* —, 80. — † *C. E. Babut*, Quelques réflexions à propos des vues de M. Sabatier sur l'essence du christianisme (RChr. 321—328). — † *C. E. Beeby*, Creed and life. 206. Lo., Simpkin. 2 sh. 6 d. — *N. Söderbloom*, die Religion und die sociale Entwicklung. III, 96. Fr., Mohr. *M* 1,60. — *J. Réville*, Paroles d'un Libre-Croyant. Prédication moderne de l'Evangile. IV, 324. P., Fischbacher. — † *Chantepeie de la Saussaye*, die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube

III, 36. Fr., Mohr. *M* —, 60. — *A. Bonus, A. Perino* und *M. Schian*, der moderne Mensch und das Christenthum. Skizzen und Vorarbeiten. I. (Hefte zur ChrW. No. 34 u. 35). 40. Fr., Mohr. *M* —, 75. — † *G. J. Hug*, Christus und die Kirche in unserer Zeit. I. 34 Vorträge. VII, 359. Fr., Universitäts-Buchhandlung. *M* 2,50. — *J. R. Illingworth*, Divine Immanence. XVI, 212. Lo., Macmillan. 7 sh. 6 d. — *Josef Müller*, System d. Philosophie. VII, 372. Mz., Kirchheim. — *L. Weber*, die Wissenschaften und Künste der Gegenwart in ihrer Stellung zum biblischen Christenthum. Zusammenhängende Einzelbilder von verschiedenen Verfassern. VI, 411. Gü., Bertelsmann. — *Th. Steinmann*, der Primat der Religion im menschlichen Geistesleben. Bericht des theologischen Seminariums der Brüdergemeinde in Gnadenfeld. 120. L., Jansa. — † Programm der *Haager Gesellschaft* zur Vertheidigung der christlichen Religion (StKr. 81, 549–554). — *G. Samleben*, Pantheistisches Christenthum (BG. 34, 416–436. 469–482). — † *Ders.*, Buddha und Christus (ib. 34, 60–77). — *Berthoud*, Apologie du christianisme. X, 663. Lausanne, Bridel. fr. 10. — *F. P. Floris*, des menschen ziel Christin van nature (GV. 32, 607–618). — *Stopford A. Brooke*, Glaube u. Wissenschaft. Uebersetzt von F. v. A. mit einer Einleitung von Ch. Broicher. 326. Gö., Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 4,20. — † *M. Rudolph*, Christenthum und moderne Cultur (PrM. 2, 81–87). — † *F. Meyer*, die Kirche und die moderne Zeit. 25. L., Wigand. *M* —, 40. — *E. Heinemann*, die Bilanz des Christenthums. 90. B., Walther. *M* 1,50. — † *E. Reich*, die Entwicklung der Religiosität und das Werk der Religion. X, 426. Zü., Wortmann. *M* 5. — *E. Foerster*, die Möglichkeit des Christenthums in der modernen Welt. IV, 67. Fr., Mohr. — *H. Tannenber*, die Religionsforschung und das historische Prinzip. IV, 21. (Religionsgeschichtl. Bibliothek). B., Friedrichshagen, Teistler. *M* —, 50. — *Ders.*, was ist Religion? 45. (ib.) Ebda. *M* 1. — † *Gillet*, Religion, philosophie et littérature. 413. P., Delhomme et Briguet. — † *J. Ehni*, Ursprung und Entwicklung der Religion (StKr. 81, 581–648). — *M. Rade*, die Religion im modernen Geistesleben. VII, 123. Fr., Mohr. *M* 1,40. — † *E. Foerster*, das Christenthum der Zeitgenossen. 96. Fr., Mohr. *M* 1,50. — † *C. Koch*, Christenthum und Cultur. Deutsch von J. v. R. Gi., Krebs. *M* —, 50. — † *G. Fonsegrive*, Catholicisme et démocratie. V, 283. P., Lecoffre. — *H. Schell*, das Problem des Geistes etc. 2. Aufl. 65. Wü., Göbel. *M* 1. — † *Ders.*, die neue Zeit und der alte Glaube. Eine culturgeschichtl. Studie. VIII, 160. Wü., Goebel. *M* 2. — † *W. D. Mackenzie*, Christianity and the progress of man as illustrated by modern missions. 256. Lo., Oliphant. 3 sh. 6 d. — † *D. Gumpert*, giebt es einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ausserhalb der Religion? Eine populäre Abhandlung. 16. B., Süsserott. *M* —, 50. — † *H. Borkowski*, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in Schiller's Leben, Philosophie und Dichtung. IV, 138. Königsberg, Teichert. *M* 2. — † *W. James*, Human immortality: two supposed objections to the doctrine. 126. Lo., Constable. 2 sh. 6 d. — † *J. E. C. Wellon*, the hope of immortality. An essay. 358. Lo., Seeley. 6 sh. — † *F. Gill*, Aspects of personality (NW. 7, 229–248). — † *C. Walker*, Proofs of divine existence (BS., July, 459–484). — † *A. Fornerod*, la première religion de l'humanité (RThPh. 31, 385–404). — † *S. A. Repass*, Suffering: a question in theodicy (LChR. H. 1, 6–14). — *O. Willareth*, die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant. 149. Strassburg i. E., Druckerei C. u. J. Goeller. *M* 2,50. — † *P. F. Jalaguier*, Fragments de théodicée. De la preuve cosmologique (RChR. H. 5, 342–360). — † *H. Bois*, l'éternité de Dieu (RThQR. H. 6, 714–734). — *A. Krowalewski*, Leonhard Euler als Apologet (BG. 34, 249–269. 307–318). — *O. Keutel*, über die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer. 47. Wissenschaftl. Beil. zum Jahresber. der 2. städt. Realschule in L. für 1896–97. L., Zechel. — † *J. A. Bulova*, die Einheitslehre (Monismus) als Religion. VII, 136. B., R. Mickisch. *M* 2, geb. 2,50. — *E. Naville*, le libre arbitre. XIII, 312. Ba., Georg. fr. 5. — † *Ch. Cherfils*, un essai de religion scientifique. 230. P., Fischbacher. — † *Diggle*, the faith of science (Exp., Juni, 439–455). —

† *F. Nonnemann*, Christenthums Ende. IV, 145. Hannov.-Münden, Werther. M 2,70. — † *A. Lang*, the making of religion. 390. Longmans. 12 sh. — † *A. Briganti*, Studio sulla vera religione. 306. Napoli, M. d'Auria. L. 2. — *W. Spurken*, haben wir Willensfreiheit? 103. Volksschriften zur Umwälzung der Geister. 20. Bamberg, Handelsdruckerei. M —, 20. — † *J. E. Russell*, a new form of theism (NW. 7, 289—300). — *J. Baumann*, Realwissenschaftl Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. VII, 295. L., Dieterich. M 7. — † *G. A. Wyneken*, Amor Dei intellectualis. Eine religions-philos. Studie. III, 68. Greifswald, Abel. M 1,20. — † *R. Elias*, the tendency of religion. 230. Lo., Chapman. — *G. Spicker*, der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christl. Offenbarung. VIII, 302. St., Frommann. M 5. — † *M. Kappes*, die Metaphysik als Wissenschaft. Nachweis ihrer Existenzberechtigung und Apologie einer übersinnlichen Weltanschauung. 60. Mstr., Aschendorff. M 1,50. — † *C. Westphal*, das Dilemma der Atomistik. Ein erster Beweis des Idealismus nebst einer Skizze eines modernen Stils des idealistischen Weltgebäudes. 35. B., Skopnik. M —, 60. — *K. Keerl*, der feurig-flüssige Zustand des Erdinnern (BG. 34, 361—384). — *E. v. Lieven*, „Wir sind göttl. Geschlechts“ (MNR. 54, 369—387). — *Bresinsky*, die Weltanschauungen und deren Kritik (ib. 54, 273—308. 388—426). — *Rocholl*, Spiritualismus und Realismus (NkZ. 9, 784—808. 855—894). — *E. G. Steude*, die monistische Weltanschauung dargestellt und geprüft. 98. Gü., Bertelsmann. M 1,40. — *Ders.*, der Schönste unter den Menschenkindern (BG. 34, 165—180). — *Ders.*, eine neue Deutung der Auferstehungsthat und des Auferstehungsglaubens (ib. 34, 281—306. 341—354). — *Ders.*, die grösste Culturmacht (ib. 34, 401—416). — *P. Bard*, das Dasein Gottes. 22. Schwerin, Bahn. M —, 50. — *J. Hössle*, Abendunterhaltungen über religiöse Zeit- und Streitfragen in Wechselgesprächen zwischen Bauersmann, Fabrikarbeiter und Pfarrer. VI, 259. Fr., Herder. M 1,50. — *Hephata*, der Morgen d. neuen Lebens im Jenseits. VIII, 77. L., Mutze. — † *G. Frémont*, les origines de l'univers et de l'homme selon la Bible et les sciences. 346. P., Berche & Tralin. fr. 3,50. — † *J. Smyth*, Genesis and science. 93. Lo., Burns. 3 sh. 6 d. — † *J. W. Dawson*, Creative development and spontaneous evolution (Exp., apr., 308—320). — † *H. Bois*, le miracle et l'inspiration d'après M. Sabatier (RThQR. H. 2, 201—246). — † *G. A. Chadwick*, the incarnation and culture (Exp., Apr., 288—295). — *P. Chapuis*, du surnaturel. III, 298. Lausanne, Payot. fr. 3,50. — *Th. Rivier*, du surnaturel (RThPh. 31, 85—90). — † *L. Emery*, le miracle et le surnaturel (ib. 31, 533—571). — † *H. Bois*, le miracle du point de vue chrétien et du point de vue symbolo-fidéiste (RThQR. H. 3, 407—436). — † *Ders.*, le surnaturel d'après M. Chapuis (ib. H. 5, 613—674). — *Höhne*, Wunder — oder keine? (BG. 34, 201—226). — *A. Fornerod*, la vie chrétienne et le surnaturel (RThPh. 31, 318—334). — † *L. Lafon*, le miracle et l'orthodoxie moderne (RThQR. H. 5, 675—682). — † *J. H. Denison*, Current delusions concerning miracles (NW. 7, 543—562). — *Th. Steinberg*, Naturgesetz und Wunder (ZSchw. 15, 118—125. 129—143). — *H. M. Larsen*, Jesus und die Religionsgeschichte. Aus dem Dän. von G. Sterzel. 32. L., Mohr. M —, 60. — † *K. Haug*, die Frömmigkeit des Menschengeschlechts im Lichte des Christenthums. VII, 336. L., Deichert. M 4,50. — † *J. Swift*, Writings on religion and the church. vol. 2. 312. Lo., Bell. 3 sh. 6 d. — † *R. Balmforth*, the evolution of Christianity. 176. Lo., Sonnenschein. 2 sh. 6 d. — † *J. M. Hodgson*, Theologia pectoris: outlines of religious faith and doctrine founded on intuition and experience. 224. Lo., T. & T. Clark. 3 sh. 6 d. — † *R. P. J. Souben*, l'Esthétique du dogme chrétien. 348. P., Lethielleux. fr. 3,50. — *Valeton*, „Der biblische Christus“ (Hh. 21, 347—359). — *L. Ragaz*, Evangelium und moderne Moral. 81. B., Schwetschke. M —, 75. — † *L. Gillard*, la sainteté de Jésus et l'homme normal (RThPh. 31, 201—235). — *Schanz*, Apologetik u. Dogmatik (ThQ. 80, 32—62). — † *Gérôme*, Christ and the critics. III, 85. Cincinnati, Curts and Jennings. \$ —, 50. — *Festschrift* für Herrn Geheimen Kirchenrath

Domherrn Prof. D. Fricke zur Feier seines 50jährigen Präsidiums in der Lausitzer Prediger-Gesellschaft zu Leipzig. XI, 192. L., Richter. M 3. — *R. Wimmer*, Gesammelte Schriften. VIII, 392 u. VIII, 386. Fr., Mohr. — † *J. G. Rogers*, Is Evangelicalism declining? (CR., June, 814—828). — † *A. H. Barrington*, Anti-Christian cults: an attempt to show that spiritualisme, theosophy and Christian science are contrary to the Christian religion. 170. Milwaukee, the young Churchman Co. \$ —.50. — † *P. Woods*, Guide to true religion. IV, 301. Baltimore, Murphy & Co. \$ 1. — *F. Niebergall*, Wahrheit des Christenthums (ZThK. 8, 435—467). — *M. Kähler*, Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. 1 Hft. XII, 276. L., Deichert. M 5. — † *E. Petran*, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. VII, 359. Gü., Bertelsmann. M 5,40. — † *Ch. E. St. John*, Revelation and discovery (NW. 7, 264—288). — *E. F. K. Müller*, zur christlichen Erkenntnis. Vorträge und Aufsätze für denkende Christen. VI, 151. L., Deichert. M 2,40. — † *J. Raccaud*, Christianisme et science (Libert. Chrét. 17, 455 bis 465). — † *R. W. Moss*, the range of christian experience. 126. Lo., Kelly. 2 sh. 6 d. — † *H. R. Newton*, Christian science: the truths of spiritual healing and their contributions to the growth of orthodoxy. IX, 78. N.-Y., Putnam's sons. — † *C. Hennemann*, die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit. VI, 152. Wü., Göbel. M 2. — † *D. Bithorn*, Behandlung der Zweifel an dem zukünftigen Leben in der Seelsorge (ZThK. 8, 152—169). — *M. Romberg*, die Glaubwürdigkeit der Evangelien. 24. Schwerin. M —.50. — † *R. Tjäder*, Bibelns triumf öfver fritänkeri och otro. 118. Stockholm, Palmquist. Kr. 1. — † *Hilgenberg*, 5. Brief über das Glaubensbekenntnis. 69. Cassel, Hahn. M —.50. — *S. Eck*, über die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns (Hefte zur ChrW. No. 32). 36. L., Mohr. M —.60. — *F. Loofs*, die Auferstehungsberichte und ihr Werth (ib. No. 33). 39. ebda. M —.60. — † *J. A. Porret*, Jésus-Christ est-il ressuscité? (RThPh. 31, 481—532). — *J. Steinbeck*, das Verhältniss von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl u. A. Sabatier. VII, 254. L., Dörffling & Franke. M 4. — † *H. Lüdemann*, Erkenntnistheorie u. Theologie (PrM. 2, 17—29. 51—64. 88—101. 129—141. 179—191. 208—215). — † *E. M. Caillard*, Reason in revelation; or the intellectual aspect of Christianity. 130. Lo., Nisbet. — † *B. Gaina*, Theorie der Offenbarung. Ein apologetischer Versuch. III, 244. Czernowitz, Pardini. M 4. — *L. Weis*, Erkennen und Schauen Gottes (Beiträge zum Kampf um die Weltanschauung, 4. u. 5. Heft). XV, 230. B., Schwetschke. M 3. — *Ch. F. Dole*, Truth and how we know it (NW. 7, 1—17). — *E. Vischer*, die geschichtliche Gewissheit und der Glaube an Jesus Christus (ZThK. 8, 195—260). — † *E. Vowinkel*, Geschichte und Dogmatik. Eine erkenntnistheoret. Untersuchung. VII, 111. L., Deichert. M 1,60. — *K. Sell*, zwei Thesenreihen über geschichtliche Gewissheit und Glauben (ZThK. 8, 261—270). — *Th. Häring*, „Gäbe es Gewissheit des christl. Glaubens, wenn es geschichtl. Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe?“ (ib. 8, 468—493). — *Ders.* und *Reischle*, Glaubensgrund und Auferstehung (ib. 8, 129—133). — *J. G. Findel*, das apostolische Glaubensbekenntnis und die Evangelien im Lichte der Wissenschaft. 46. Bamberg, Handelsdruckerei. — *C. E. Rasius*, Rechte u. Pflichten der Kritik. VI, 171. L., Engelmann. — *Ph. Kneib*, die Willensfreiheit u. die innere Verantwortlichkeit. VII, 73. Mz., Kirchheim. — † *R. Friedrich*, Nietzsche-Cultus. Konferenz-Vortrag. 23. L., Wigand. M —.40. — *P. Christ*, über Friedrich Nietzsche (ZSchw. 15, 53—118). — *H. Gallwitz*, F. Nietzsche. Ein Lebensbild. 274. Dresden, Reissner. M 2,40. — *H. Lichtenberger*, la philosophie de Nietzsche. 187. P., Alcan. fr. 2,50. — *R. Schellwien*, Nietzsche u. seine Weltanschauung. Eine kritische Studie. 45. L., Janssen, 1897. M 1. — † *C. C. Everett*, Beyond good and evil. A study of the philos. of F. Nietzsche (NW. 7, 684—703). — *G. F. Fuchs*, F. Nietzsche. Sein Leben u. seine Lehre mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zum Christenthum. 41. St., Belser.

M —, 80. — *J. Bernhard*, Friedr. Nietzsche Apostata. 56. Lübeck, Lübcke & Hartmann. *M* 1. — † *R. Falke*, Christenthum u. Buddhismus. 31. B., F. Rühe. *M* —, 50. — *K. Walz*, Sören Kierkegaard. d. Classiker unt. d. Erbauungsschriftstellern d. 19. Jhrhs. I, 28. Gi., Ricker. — † *W. Ph. Englert*, Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben. Apologetische Studien, herausgegeben von der Leo-Gesellschaft. 1 Bd. 1. Hft. VII, 124. W., Mayer & Co. — † *P. A. Rosenberg*, Sören Kierkegaard. 212. København, Schønberg. Kr. 3. — *J. Herzog*, Abwehr von Sören Kierkegaard's „Angriff auf die Christenheit“ (ZThK. 8, 240—274. 341—381). — † *C. Koch*, Sören Kierkegaard. Tre Foredrag. 136. København, Schønberg. Kr. 1,60. — † *O. Kuylenstierna*, Sören Kierkegaard. 143. Stockholm, Bonnier. Kr. 1,75. — † *C. Quiévreux*, le paganisme au XIXe siècle. 3e vol.: le paganisme moderne; la morale néopaienne. XV, 378. P., Retaux. — † *J. P. Jones*, Hinduism and christianity: a contrast (BS., oct., 591—628). — † *C. Jensen*, Sören Kierkegaards religiøse Udvikling. 316. Aarhus, Lydsk Forlags Forretning. Kr. 3,50. — *L. v. Schroeder*, Buddhismus und Christenthum. 2. Aufl. 44. Reval, Kluge. — *L. Glahn*, die Untrüglichkeit unserer Sinne. VII, 111. L., Haacke. *M* 4. — *U. Kramar*, die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung. X, 1369. L., Duncker & Humblot. *M* 25. — *J. H. Mackay*, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. X, 260. B., Schuster & Loeffler. *M* 6. — *M. Stirner's* kleine Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: Der Einzige und sein Eigenthum. Herausgeg. von J. H. Mackay. VII, 185. ebda. *M* 3. — *Renouvier*, de l'idée de Dieu (L'année philosophique, 8, 1—37). — *Pillon*, la critique de Bayle: critique de l'atomisme épicurien (ib. 8, 85—167). — *Ders.*, la Philosophie de Charles Secrétan. 197. A., Alcan. fr. 2,50. — *A. Dörner*, Eduard von Hartmann's Kategorienlehre (PrM. 2, 41—50. 102 bis 114. 142—153. 216—228). — *E. Arnoldt*, Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine „Religionslehre“ und seinen Conflict mit der preussischen Regierung. XX, 156. Königsberg, Beyer. *M* 4.

Bridel geht von der Voraussetzung aus, dass die menschliche Natur unwillkürlich und von selbst zum Glauben an Gott hinstrebt. Die Aufgabe des Apologeten ist es daher, die Schwierigkeiten zu beiseiten, die sie verhindern, ihr Ziel zu erreichen. Diese sind, abgesehen von der Vielgeschäftigkeit des heutigen Geschlechts und Aehnlichem, zu finden in der mechanistischen Weltanschauung und im Uebel. Die Einwände, die sich speciell aus dem letzteren ergeben, können nur widerlegt werden durch den Hinweis auf einen Fall. — In einer ausserordentlich anregenden und lichtvollen Schrift ergeht sich *Reischle* über das Verhältniss des Christenthums zum Entwicklungsbegriff. Er beleuchtet kritisch den Gebrauch des letzteren im Bereiche der Naturwissenschaft, der Geschichte und der Psychologie. Das Ergebniss lässt sich vielleicht am Besten in der These zusammenfassen, dass der Evolutionsgedanke annehmbar sei, wo er sich mit einer teleologischen Weltanschauung verbindet, und wo immer der Verschiedenartigkeit der Gebiete, auf die man ihn anwendet, Rechnung getragen wird. — Dagegen will *G. Frommel* speciell auf die Gefahren hinweisen, die sich aus der Uebertragung der Entwicklungstheorie auf das sittlich-religiöse Leben ergeben (vgl. die Anzeige von Lobstein in ThLz. No. 12). — *Schellwien* legt in „Philosophie und Leben“ seine pantheistische Weltanschauung dar. — Die gegen den Materialismus gerichtete Schrift *Menzi's* gehört zu

den besseren Erzeugnissen dieser Art. In drei Abschnitten bekämpft sie den Gegner, indem sie namentlich auf den hypothetischen Charakter des Begriffs der Materie und verwandter Grössen hinweist, auf die Schwierigkeiten, welche der mechanistischen Erklärung der organischen Welt entgegenstehen, und auf die Unmöglichkeit, geistige Vorgänge aus körperlichen abzuleiten. — Der schnell zu einer gewissen Popularität gelangte *Bettex* will die Natur deuten als ein Symbol der grossen Gedanken Gottes; er findet insbesondere in ihr den Hinweis auf eine unvergängliche, ewige Welt, auf einen in sinnlichen Formen und Farben sich darstellenden Himmel. Die Belesenheit des Autors braucht dem Kenner seiner bisherigen Schriften nicht gerühmt zu werden; die Ueppigkeit seiner Phantasie kommt in der vorliegenden zu beredtem Ausdruck. Es ist nicht leicht, über die Art des beliebten Verfahrens in wenig Worten ein gerechtes Urtheil zu fällen. Zwei auf's Gerathewohl herausgegriffene Citate mögen es kennzeichnen: „4 ist auch in der Bibel die Zahl dieser Welt“. „5 scheint auf 3+2 zu beruhen und eine Halbheit zu involviren, die auf die entsprechende wartet, so bei den fünf Fingern jeder Hand und den fünf klugen und fünf thörichtesten Jungfrauen“. Wer derartigen Erklärungen Geschmack abgewinnt, wird in dem Buche Anregung finden. — *A. Lehmann* lässt es nicht bei einer historischen Darstellung des Aberglaubens bewenden, sondern ist zugleich auf eine psychologische Erklärung der einschlägigen Erscheinungen und Vorgänge bedacht. — Unter Metaphysik der Apologetik versteht *Greene* diejenigen ersten Wahrheiten, die von grundlegender Bedeutung sind für den Erweis des Christenthums als der absoluten Religion. Es sind ihrer vier: 1. Was wir Wirklichkeit nennen, ist nicht eine Reihenfolge blosser Erscheinungen, sondern Substanz und hat selbstständige Existenz. 2. Die Substanz ist zweifacher Art, theils Geist, theils Materie. 3. Der Geist, wenigstens in einer seiner Formen, besteht im selbstbewussten, persönlichen Wesen, die einem objectiven Ideal sich verpflichtet fühlen und Willensfreiheit geniessen. 4. Der selbstbewusste, persönliche Geist ist existenzfähig ohne den Leib. Diese Hauptsätze bemüht sich der Vf. darzulegen und zu erläutern. — Die durch *Troeltsch's* Aufsätze über „die Selbstständigkeit der Religion“ hervorgerufene Discussion mit *Kaftan* wird in zwei weiteren sehr leserwerthen Artikeln beider Theologen fortgesetzt. — Das Verhältniss der Religion zur Cultur glaubt *Sabatier* durch das Wort „Conflict“ bezeichnen zu müssen. Der Grund des Kampfes liegt darin, dass der moderne Mensch autonom sein will, während die Kirchen für Heteronomie eintreten. Am stärksten ausgeprägt ist der Gegensatz im Bereiche des Katholicismus; dagegen ist er nur ein relativer in dem des Protestantismus. Er kann überwunden werden mit Hülfe der Unterscheidung zwischen der eigentlichen, im Innern des Herzens lebendigen Frömmigkeit und den mancherlei äusseren Formen, welche diese annimmt; das wird an einzelnen Beispielen veranschaulicht. — *Söderblom* hält einerseits die „Religion“ und die „sociale Entwick-

lung“ für „zwei relativ selbstständige Erscheinungen“; andererseits stellt er fest, dass zwischen Beiden mannigfache Beziehungen stattfinden. Die Letzteren lassen sich, sofern speciell das Christenthum in Betracht kommt, dahin zusammenfassen, dass dieses „auf längerem oder kürzerem Wege die durch Gesetze befestigte Ordnung solcher Einrichtungen herbeiführen muss, welche die materiellen Zwecke der Religion fördern und wahren: ein menschenwürdiges Dasein für Alle.“ — *J. Réville* veröffentlicht eine Reihe von Reden und Vorträgen, die zum Theil apologetischen Inhalts sind: so, wenn sie von der Unzerstörbarkeit der Religion, der Allgemeinheit der Offenbarung, dem Wesen des christlichen Glaubens, dem Verhältniss von Religion und Moral, der Art des ewigen Lebens handeln (vgl. die Anzeige in ThLz., No. 25). — *Bonus, Perino* und *Schian* entwerfen drei verschieden geartete Charakteristiken des modernen Menschen, in denen mehr oder weniger Bezug genommen wird auf dessen Empfänglichkeit für's Christenthum. — *Illingworth* setzt ein, indem er den Unterschied zwischen Ausgedehntem und Denken feststellt. Aus dem Umstande, dass das Erstere für das Letztere sich nützlich erweisen kann, nicht umgekehrt, schliesst er, dass das Spirituelle der Endzweck des Materiellen ist. Der grösste Dienst, den die Welt des Körperlichen dem Menschen leistet, besteht darin, dass sie das religiöse Gefühl anregt. Diese Thatsache, die durch Beispiele aus der Literatur der verschiedensten Völker belegt wird, deutet auf die Gegenwart eines geistigen Wesens hinter der Natur hin; und zwar muss das Verhältniss desselben zum Stofflichen zugleich das der Transcendenz und Immanenz sein. Ihren vollkommensten Ausdruck kann die Einwohnung nun erst finden in der Inkarnation. Von hier aus sucht der Autor die Lehre von der Menschwerdung und den Wundern zu rechtfertigen, sowie die von den Sacramenten und der Trinität. — Das System der Philosophie von *Josef Müller* zerfällt in vier Theile: 1. Erkenntnistheorie, Logik und Metaphysik. 2. Psychologie. 3. Moralphilosophie. 4. Religionsphilosophie. Wenngleich der Vf. das Hauptgewicht auf seine Theorie über das Verhältniss gedachter Vorstellungen zum Bewusstsein legt, so nimmt doch hier namentlich die von ihm vertretene Weltanschauung und Religionsphilosophie das Interesse in Anspruch. Unter einem ungeheueren Aufwande von Citaten, unter Anführung zahlreicher Autoritäten und Bekämpfung mannigfacher Gegner wird die Substantialität und Unsterblichkeit der Seele, die Realität der Dinge, einschliesslich von Raum und Zeit, und eine theistische Metaphysik behauptet und dargethan. Die Religion wird als Erkenntniss, Gefühl und Wille zugleich definirt. „Am wichtigsten ist“ aber „natürlich die Verstandesgrundlage“. „Auf dem Vernunftgehalt basirt“ die Frömmigkeit. Für die Stellung, die das Werk trotz der eingegliederten scholastischen Elemente innerhalb der katholischen Theologie einnimmt, dürften Sätze bezeichnend sein wie etwa folgender: „Welches immer aber das Resultat ist, die Religion muss auf vollster Höhe der Zeitentwicklung, der Cultur, der

Wissenschaft stehen. Rückständige Momente müssen ausscheiden, neue befruchtende Fermente aus dem Bereich der grossen Geistesentwicklung eingegliedert werden, sonst geht der Contact mit dem Zeitgeist, die Möglichkeit eines Einwirkens auf die fortgeschrittene Generation verloren und eine unheilvolle Kluft entsteht zwischen den religiösen und den rein natürlichen Tendenzen, die oft zum Wegwerfen der gesamten religiösen Culturerrungenschaft, zur Entfremdung von aller kirchlichen Mitarbeit führt“. — *Weber* veröffentlicht eine Sammlung von Aufsätzen verschiedener Vff., welche die Stellung der Wissenschaften und Künste von heute zum biblischen Christenthum kennzeichnen sollen. *Dennert* (Rüingsdorf-Godesberg) handelt speciell von den Naturwissenschaften und ist bestrebt, zu zeigen, dass ihre Ergebnisse wohl vereinbar sind mit dem Glauben an einen Gott, mit der recht gedeuteten Schöpfungsgeschichte der Genesis, mit der Annahme der Selbstständigkeit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, mit der Lehre von Sündenfall und Erbsünde und mit der Anerkennung von Wundern als Ereignissen, die sich theils noch nicht erklären lassen, theils mit einer „wenigstens scheinbaren Durchbrechung oder gar Aufhebung eines bestehenden Naturgesetzes verbunden“ sind. *Zöckler* referirt über die Anthropologie und zwar die „naturwissenschaftliche“ und „philosophische“. Er weist auf Widersprüche hin, in die sich die erstere verwickelt, wo sie die Probleme der Urgeschichte beantwortet, und rügt die materialistischen Neigungen der letzteren. Der Theologe hat sich daher vor blinder, kritikloser Hingabe an die Theorien und Hypothesen dieser Disciplinen zu hüten; andererseits wird er doch ihren gesicherten Resultaten Rücksicht tragen müssen. Derselbe Autor berichtet über die Geschichtswissenschaft während der letzten drei Jahrzehnte. Er wirft ihr Alexandrinismus und Naturalismus vor, abgesehen von einzelnen ultramontanen Fälschungen. Seine Desiderien gipfeln in der Forderung eines christlichen Standpunctes für den Historiker. *W.* befasst sich mit der Pädagogik und mit dem Verhältniss von Staat und Recht zum Christenthum, wobei er der Eigenthumsordnung besondere Aufmerksamkeit schenkt. Die Volkswirtschaftslehre und die philosophische Ethik, der er das Recht der Selbstständigkeit gegenüber der christlichen abspricht, beleuchtet *Nathusius*. Lemme endlich entwirft, etwa bei Schleiermacher einsetzend, zwei Charakteristiken der Religionsphilosophie und Theologie, die jedenfalls ihre schärfsten Urtheile gegen die Methode des „Empirismus“, die *Ritschl'sche* Erkenntnisstheorie und Dogmatik und *Harnack's K.-G.* richten. Was die Künste anbetrifft, so werden hintereinander erörtert: die Architektur von *Josephson*, Pfarrer in *Soest*; die Malerei von *Eisenträger*, Chefredacteur in *Braunschweig*; die Musik von *Nelle*, Superintendent in *Hamm*; die epische und lyrische Poesie von *Kinzel*, Professor in *Friedenau*; die dramatische Dichtung von *Röhr*, Pfarrer in *Deutsch-Lieskau*; die Rhetorik von *Stuhlmann*, Divisionspfarrer in *Celle*; das Theater von *Henning*,

Generalsecretär in Berlin. — In einer sehr interessanten Abhandlung ventilirt *Th. Steinmann* die Frage, inwieweit sich die Forderungen der Religion an den Menschen vereinbaren lasse mit den Ansprüchen, die Culturarbeit, Wissenschaft, Kunst und ethisches Leben überhaupt an ihn stellen. Man braucht nicht mit der Art, wie das Thema behandelt wird, durchweg einverstanden zu sein und wird doch die Gedicgenheit und die Actualität der Schrift anerkennen. — *Samt-leben* widmet zwei Artikel einer lebhaften Polemik gegen den Versuch Paul Meyer's, das Christenthum in Pantheismus umzuwandeln. — Das Buch von *Berthoud* zerfällt in drei Hauptabschnitte. Der erste soll die psychologische und moralische Nothwendigkeit des Christenthums darthun, das allein im Unterschiede von anderen Religionen im Stande ist, die Bedürfnisse des Herzens zu befriedigen. Der zweite will zeigen, dass dasselbe auch möglich sei, und enthält, abgesehen von einer Vertheidigung des Wunders, eine Erkenntniss-theorie und eine Abrechnung mit der Naturwissenschaft. Zweck des dritten Theiles ist es, die christliche Religion als thatsächliches Phänomen, ihre Vorbereitung, Entstehung und ihre Wirkungen in der Geschichte zu schildern. Ueber die Ausführung des Programms wird man verschieden urtheilen, je nach dem, was man unter Christenthum versteht. Vf. unterscheidet principiell dieses und die theologische Lehre; in Wirklichkeit identificirt er es mit einer gemilderten Orthodoxie. — Dass die menschliche Seele von Natur Christin ist, begründet *Florison* durch den Hinweis auf die überall in der Menschheit wahrnehmbare Anlage zur Gottesgemeinschaft und Nächstenliebe. — Die Reden und Aufsätze von *Stopford A. Brooke* sind theils eigenartige Versuche, das Christenthum mit modernen Anschauungen auszugleichen, theils einfache religiös-moralische Betrachtungen. Zu den festesten Axiomen des Autors, der aus der anglikanischen Kirche ausgetreten ist, weil er nicht mehr an Wunder glauben konnte, gehören die Sätze, dass Gott durch den Naturzusammenhang wirkt, ohne diesen zu durchbrechen, dass er zugleich persönlich und unpersönlich, transcendent und immanent gedacht werden muss, wie denn einer Verbindung von Deismus und Pantheismus das Wort geredet wird. Die am besten ausgefallenen Parthieen sind jedenfalls diejenigen, darin ethische Fragen oder Probleme des Seelenlebens erörtert werden, und man wird der von *Ch. Broicher* vorausgeschickten feinsinnigen Charakteristik des englischen Autors Recht geben, wenn sie erklärt: „seine eigentliche Domaine ist . . . die der Psyche in ihren labyrinthischen Beziehungen zum sittlichen Weltgeschehen“. — Als das Werthlose und Unhaltbare innerhalb des Christenthums betrachtet *Heinemann* die Dogmatik, deren Mittelpunkt für ihn die Lehre von der jungfräulichen Geburt Jesu ist. Bleibende Bedeutung spricht er dagegen der Ethik zu, die nach seiner Auffassung zusammenfällt mit der des Judenthums. Beiden Religionen haftet freilich der Mangel an, dass sie die Sittlichkeit auf die Gottesvorstellung gründet. Die theologischen Werke, an denen der Autor

exemplificirt und mit denen er sich auseinandersetzt, sind neben katholischen Katechismen die Schriften „Dr. Neander's“, „Dr. Marheinecke's“ und Anderer. — *Focrster* beschäftigt sich mit den Schwierigkeiten, welche die Gleichgültigkeit des modernen Menschen gegen „einheitliche Lebensstimmung“ und „bindende Weltanschauung“ der Predigt des Evangeliums bereitet, und äussert seine Bedenken gegen den Versuch, das Christenthum allein auf ein Verhältniss zum historischen Jesus zu begründen. — *H. Tannenbergh*, ein Verehrer Lippert's, empfiehlt die historische Methode für die Erforschung der Religion und bestimmt die letztere als (Seelen- und Götter-) Cult. — *M. Rade* löst mit Geschick die schwierige Aufgabe vor einem aus Protestanten, Katholiken, Juden und Atheisten zusammengesetzten Publicum über die Religion im modernen Geistesleben zu sprechen. Er beleuchtet ihr Verhältniss zur Geschichte, Naturwissenschaft, Kunst, Moral, Politik und handelt schliesslich — freilich ohne sich auf irgend eine Definition einzulassen — von ihrem Wesen. Beigefügt ist ein ansprechender Anhang über das Märchen von den drei Ringen. — *Schell* stellt eine Untersuchung an über Wirklichkeit und Art des Geistes und zieht daraus Schlüsse für die Trinitätslehre und Schöpfungsidee (vgl. ThR. H. 8). — Nach einigen kurzen Bemerkungen über ältere Auffassungen gibt *Willareth* eine sehr sorgfältige und eingehende Darstellung der Lehre vom Uebel, wie sie sich in den Tagen Leibniz' gestaltet hat. Er bespricht die Anschauung des Letzteren, diejenige Wolff's und der Wolffianer, sowie ihrer Gegner, diejenige Lessing's und Herder's. Dann geht er über zu der von Kant geübten Kritik und zu dessen positiven Thesen und macht, die Methode des Dogmatismus verwerfend, an der Hand dieses Philosophen selbst einen Ansatz zu einer Theodicee, welche das objective Uebel leugnet und ihre Aufgabe wesentlich auf die Erklärung des malum morale beschränkt. — *Kowalewski* wendet seine Kraft an ein verdienstliches Unternehmen, indem er eine zusammenhängende Darstellung von Euler's Apologetik geben will. Weniger Beifall wird er vielleicht erwarten dürfen, wenn er mit dem Referat eine fortlaufende Kritik verknüpft. — *Keutel* bekämpft zunächst Schopenhauer's Metaphysik durch einen Angriff auf dessen Teleologie; dann macht er einen selbstständigen Versuch, den Theismus durch einen Hinweis auf die trotz des Uebels zu behauptende Zweckmässigkeit der Welt zu vertheidigen. — *Naville's* Schrift über die Willensfreiheit erscheint in zweiter Auflage mit nur geringen Veränderungen. — Die Broschüre *Spurhen's* enthält eine populäre Darstellung und Begründung des Determinismus. — *Baumann* bringt seine bereits in verschiedenen Schriften dargelegte rationalistische Welt- und Lebensanschauung, deren Hauptelemente eine auf dem kosmologischen und teleologischen Beweis ruhende Gotteslehre und eine modificirte Seelenwanderungstheorie sind, noch einmal im Zusammenhange zum Ausdruck. — *Spicker* entwickelt zunächst eine Art Erkenntnistheorie, kritisirt dann eine Reihe von metaphysischen Systemen, sowie den „Orthodoxismus“ und macht

endlich Vorschläge zu einem Ausgleich zwischen Religion und Wissen (vgl. LC. No. 14; DLZ. No. 7). — *Keerl* beschäftigt sich mit der Theorie, nach der das Innere der Erde feurig-flüssig ist, und will im apologetischen Interesse ihre Unhaltbarkeit darthun. — Der Aufsatz *E. v. Lieven's* enthält ein Referat über Rocholl's Geschichtsphilosophie, die von einer bestimmten Auffassung des Christenthums aus die Entwicklung der Menschheit deutet. — *Bresinsky* vergleicht untereinander die Weltanschauungen des Theismus, die er mit der christlichen identificirt, des Materialismus, des Pantheismus und des Deismus, zu dessen Vertretern er Neu-Kantianer und Ritschlianer zählt. Sie alle beruhen nicht bloss auf Wissen, sondern auf einem Glauben, eine These, die auf eine eigenthümliche Definition der letzteren Function sich stützt. Vor dem Forum des Fühlens, Wollens und Erkennens rechtfertigt sich der Theismus dadurch, dass er die höchste Lust vermittelt, die Sittlichkeit fördert und „vernunftgemäss“ ist. — Nach einigen abfälligen Bemerkungen über den Werth der Erkenntnisstheorie überhaupt geht *Rocholl* daran, die lutherische Lehre von einer leiblichen Wirkung des Abendmahls neben der geistigen mit Hülfe eines umfangreichen anthropologischen und historischen Apparates zu vertheidigen. — *Steude* beschäftigt sich mit dem sogen. „Monismus“. Er zeigt, dass diese Anschauung unvereinbar sei mit wirklichem religiösen und sittlichen Leben und übt an ihr eine eingehende und umsichtige Kritik. — *Ders.* macht auf die Schönheit des Charakters Jesu aufmerksam, indem er seine selbstlose Liebe herauskehrt und ihn mit anderen edlen Gestalten der Geschichte, mit Sokrates, Titus, Conradin, Schiller vergleicht. — *Ders.* übt in einer Reihe von Aufsätzen eingehende Kritik an der Anschauung *Korff's*, nach der die Auferstehungsthat sache „als eine durchaus übersinnliche aufzufassen sei, dem Gebiete des Jenseits angehöre und deshalb einen ausschliesslichen und unmittelbaren Gegenstand des Glaubens bilde“. — In einem kurzen Vortrage empfiehlt *ders.* das Christenthum als eine Culturmacht durch eine summarische Aufzählung von dessen Wirkungen auf die Sittlichkeit, auf Unterricht, Wissenschaft, Kunst und Lebensführung. — Den festesten Grund unseres Glaubens an Gott findet *Bard* im Gewissen. Zu diesem kommt für den Christen noch das Zeugniß des Evangeliums hinzu. — Das vom Capitelsvicariat Freiburg approbirte Buch *Hössle's* enthält eine populäre katholische Apologie. In 31 Zwiegesprächen werden Themata verhandelt, wie die Existenz Gottes, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder, die Auferstehung Christi, die Unfehlbarkeit des Papstes, die Realität der Hölle und Anderes. Für die Unzufriedenheit der Gegenwart wird der Liberalismus verantwortlich gemacht. Den protestantischen Lesern dürfte die Art, wie die Arbeit beurtheilt wird, besonders interessiren. — Die Schrift *Hephata* möchte durch Zeichnung von Bildern aus dem Jenseits zur Nächstenliebe antreiben. Sie beansprucht nicht „eine rein wissenschaftliche Arbeit“ zu sein, „sondern will vielmehr als eine zeit-

gemässe Fortsetzung göttlicher Offenbarungen angesehen werden“. — Mit dem Worte „le surnaturel“ verbindet *Chapuis* verschiedene Begriffe. Er bespricht die Stellung, welche demselben gegenüber die Wissenschaft und Geschichte einerseits, der Glaube andererseits einnehmen und behaupten müssen. Sofern das Uebernaturliche identisch ist mit dem Wunder als einer Durchbrechung der Weltgesetze, kann die theoretische Vernunft nicht umhin, es zu leugnen und zu bestreiten: das wird mit durch Kant'sche Anschauungen, aber nicht allein durch solche, begründet. Sofern das Uebernaturliche mit dem Uebersinnlichen sich deckt, wird es von der Religion fort und fort bejaht, insbesondere von der christlichen, die hinter Allem, auch hinter einem noch so fest gefügten kausalen Zusammenhange, die unsichtbar waltende Hand eines allmächtigen und liebenden Vaters sieht. — *Rivier* stimmt *Chapuis* zu, fordert ihn aber auf, seine Polemik mehr gegen die zu richten, die überhaupt alles Uebernaturliche und Wunderbare leugnen, als gegen solche, die es in einem bestimmten Sinne, nämlich als Durchbrechung der Naturgesetze, behaupten. — Wenn gleich *Höhne* neben dem Glauben an Wunder die wissenschaftliche Kritik derselben guthesist, so bejaht er doch vom Standpunkte des religiösen Menschen aus mit Bestimmtheit ihre Realität. Freilich unterscheidet er nicht immer scharf zwischen dem blossen mirabile und dem eigentlichen miraculum (siehe indessen S. 202). Auch will er sich zufrieden geben (S. 226), wenn nur die Persönlichkeit Jesu als Wunder anerkannt wird. — *Fornerod* bestreitet die Nothwendigkeit physische Wunder anzunehmen, weil doch augenscheinlich heutzutage das Leben des Christen als ein religiös-sittliches ohne solche verlaufe. — Mittelst des Gedankens, dass Naturgesetze „Principien der Harmonie und Ordnung“ sind, die jedoch stets einen „Spielraum“ offen lassen für individuelle Gestaltungen und „hie und da Ausnahmen“ gestatten, hofft *Steinberg* eine Verständigung herbeiführen zu können zwischen Wundergläubigen und ihren Gegnern. — *Martensen Larsen* will zeigen, dass, wenn die Religionsgeschichte Manche in Versuchung gebracht hat an der Originalität Jesu zu zweifeln, sie andererseits gerade diese darzuthun und zu bekräftigen besonders befähigt ist. Die Eigenthümlichkeit Christi ist darin zu finden, dass er sich als den Sohn Gottes, als das einzigartig geliebte Kind des Vaters stets gefühlt hat; dadurch unterscheidet er sich von allen anderen Cultus- und Kirchenstiftern; dadurch hat er die segensreichen Wirkungen ausgeübt, die nur in seiner Gemeinde sich bemerkbar machen. — *Valeton* verwahrt sich gegen die extreme Behauptung Bruins', es gebe „keinen biblischen Christus“. Er findet in den mancherlei Darstellungen des N. T.s keine unausgleichbaren Gegensätze, sondern nur verschiedene Bilder des einen historischen Jesus und erklärt beiläufig der sog. Wellhausen'schen Auffassung der alttestamentlichen Religionsentwicklung ein besseres Verständniss desselben zu verdanken. — In ziemlich eingehender Debatte mit der modernen Moralphilosophie fordert *Ragaz* eine religiöse Begründung

der Sittlichkeit. Zum Schluss wehrt er den Vorwurf ab, dass die Ethik Jesu für die Gegenwart nicht mehr geeignet sei. — Die zu Ehren Fricke's herausgegebene Festschrift erklärt unter Anderem eine Abhandlung von Planitz über den Laienglauben, seine Entstehung und seine Bedeutung für Theologie und Kirche und eine an die zwischen Tröltsch und Kaftan geführte Debatte anknüpfende Auseinandersetzung von Katzer über die Selbstständigkeit des Christenthums. — Auf die bereits 1897 fertiggestellte Sammlung der *Wimmer'schen* Schriften, deren Eigenart bekannt ist, sei noch nachträglich hier die Aufmerksamkeit gelenkt. — Der Aufsatz *Niebergall's* ist eine Variation über das Thema, dass nur der sittlich bestimmte Wille das geeignete Organ ist, die Wahrheit des Christenthums zu erkennen. — Von den in *Kähler's* „Dogmatischen Zeitfragen“ gesammelten Reden kommen wenigstens zwei hier in Betracht. Der Vortrag über „der Menschheit Fortschritt und des Menschen Ewigkeit“ weist auf die Bedeutung der Religion überhaupt und des Christenthums in's Besondere für das sittliche Leben hin. In einer weiteren Abhandlung „Warum ist es in der Gegenwart so schwer zu einem festen Glauben zu kommen?“ findet der Vf. einerseits ein Hemmniss zuversichtlicher religiöser Ueberzeugung in der „Atomisirung“ des geistigen Thuns und Treibens, in dem Mangel einer günstigen „öffentlichen Meinung“ und in der „Unsicherheit des Angebots“, d. h. in dem Umstand, dass es an einer festen Tradition über die Zuverlässigkeit der Schrift fehlt. Andererseits bezeichnet er es doch als einen Vorzug, wenn das Vertrauen zu Christus nicht mehr auf Stützen von zweifelhaftem Werth ruht. — Das Buch *C. F. K. Müller's* enthält neun Abhandlungen, die aber wesentlich dogmatischen oder erbaulichen Inhalts sind und höchstens das Gebiet der Apologetik streifen; das Letztere dürfte speciell gelten für die Aufsätze über „das Beste in der Welt“, „die Erhöhung des Gebets“, „Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn“, „Religionsfreiheit“. — *S. Eck* bestreitet, dass die Erscheinungen des Auferstandenen für das moderne Bewusstsein „als tragfähige Garantien einer transcendenten Welt gelten“ können. Vorausgesetzt ist, dass die Marcustradition vor der lucanischen und johanneischen den Vorzug verdiene. — *Loofs* tritt dieser Auffassung in einer eingehenden und sorgfältig abwägenden Studie entgegen. — Das Buch von *Steinbeck* ist zum grössten Theil ausgefüllt durch eine Kritik der Erkenntnistheorien Ritschl's und Sabatiers. Mit Ersterem setzt sich der Autor ganz kurz, mit Letzterem länger auseinander, um die Anschauungen beider entschieden abzulehnen. Zum Schluss kennzeichnet er, positive Sätze formulirend, den christlichen Glauben als einen solchen, „der auf die Person Gottes sich richtend, damit zugleich an den von Gott gewirkten Heilsthatsachen festhalten“ müsse, die „christlichen Erkenntnisse“ als „subjectiv-objective“, und stellt für die „historische Kritik“ das Princip auf, dass sie „stets den geistlich-natürlichen Charakter der Heilsgeschichte aus der hl. Schrift als leitende Voraussetzung im Auge zu behalten“ habe. Diese Thesen werden abgeleitet aus dem

Factum „der durch Wiedergeburt und Bekehrung begründeten gegenwärtigen Gemeinschaft des Christen mit Gott“. Unnütz noch zu sagen, dass das Buch, wie es Frank gewidmet ist, so auch fortwährend an ihn sich anlehnt, mit wie viel Erfolg und Geschick, mag auf sich beruhen, ebenso wie die Frage, welches Maass billigen Verständnisses den Gegnern dargebracht wird. — *L. Weis* unternimmt den Versuch, durch eine den Factor des Gefühls (der Ahhängigkeit, des Vertrauens und der Verpflichtung) in Anschlag bringende Erkenntnisstheorie die Berechtigung des christlichen Gottesglaubens darzuthun, der ihm allein der „wahrhaft wissenschaftliche“ ist. Der Vf. ist nach einer Anzeige in ThLz. von Haus aus Naturforscher. — *Ch. F. Dole* stellt fest, dass das Streben nach Wahrheit identisch ist mit dem Trachten nach einer Erkenntnis der natürlichen und sittlichen Welt als eines zusammenhängenden und ineinandergreifenden Ganzen, als eines harmonischen und geordneten Universums und verwerthet diesen Gedanken apologetisch. — *E. Vischer* meint auf Grund einer angestellten Untersuchung über die historische Methode darauf verzichten zu müssen, dass die Geschichtswissenschaft als solche je „zu einem für Jedermann unumstösslichen Ergebnisse über Jesus Christus und sein Leben gelangen“ könne. Dagegen erwache Demjenigen, der durch das neuestamentliche Zeugnis in ein neues Verhältniss zu Gott versetzt worden ist, eben aus dieser Erfahrung die unerschütterliche Gewissheit, dass hinter den Schriften der Evangelisten und Apostel eine einzigartige Persönlichkeit stehen müsse, auf die sie als auf ihre letzte Ursache zurückzuführen sind. — Die zwei Thesenreihen *K. Sell's*, die durch Vischer's Aufsatz veranlasst sind, verfolgen den Zweck, feste Grenzen zwischen der historischen Wissenschaft und dem Glauben zu ziehen. Sie vindiciren den letzteren das Recht, „nach Aufspürung der ersten geschichtlichen und psychologischen Anfänge einer Religion, diese in dem Maasse, als er sie für wahr hält, auch als eine Wirkung und Stiftung Gottes anzusehen“. Daher auch Niemand es dem Gläubigen verwehren kann, speciell Jesum als den Sohn Gottes, d. h. als die menschliche Abbildung der unsichtbaren Gottheit in religiös-sittlichem Personleben zu beurtheilen. — *Th. Häring* greift in die Debatte mit ein, indem er auf Grund umsichtiger bedächtiger Erwägung die „absichtlich zugespitzte“ Frage verneint: „Gäbe es Gewissheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe“? Zugleich bestreitet er, dass das letztere möglich sei. Zum Schluss wird eine Nutzanwendung des Ergebnisses auf die Auferstehung Christi gemacht. — *Ders.* und *Reischle* beschliessen eine ältere Discussion dadurch, dass sie gemeinsam die These aufstellen: Nur durch den Eindruck des „innerlich Ueberweltlichen“ in Christus gelangt man zu der Ueberzeugung des „auch die äussere Welt beherrschenden Ueberweltlichen“ in ihm. Beides aber zusammen bildet den Glaubensgrund. — Die Abhandlung *Findel's* unternimmt zu dem Zweck, der „allgemein menschlichen urchristlichen Religiosität“ freie Bahn zu schaffen, eine Kritik

des Apostolicums und der Evangelien. Die Beurtheilung der letzteren stützt sich wesentlich auf die Anschauungen R. Seydel's über das Verhältniss der Buddhasage und -Lehre zur Geschichte Jesu's. Den Schluss des Ganzen bildet ein Statutenentwurf eines projectirten „Bundes für sittlich-religiöse und sociale Erneuerung“. — In drei Capiteln legt *Rasius* seine erkenntnisstheoretischen, ästhetischen und moralischen Anschauungen dar. Das erste kommt hier in Betracht, weil es eine Reihe von Problemen berührt, die in der Apologetik verhandelt zu werden pflegen. Auf Grund seiner Untersuchungen über die Art, wie absolute Gewissheit entsteht, gelangt der Vf. zu Ergebnissen wie etwa folgende: Einer der grössten Irrthümer ist darin zu finden, „dass man dem Causalverhältniss, in welchem wir die That-sachen verknüpfen, Nothwendigkeit zugeschrieben hat“. Die Erkenntniss könnte unter Umständen „sehr wohl ohne den Begriff der Ursächlichkeit fertig werden“. „Wissen und Glauben stehen nicht in einem Verhältniss der Unterordnung, sondern in einem solchen der Coordination“. „Die Möglichkeit des Wunders“ muss „zugegeben werden“. „Die gegensätzliche Unterscheidung“ zwischen demselben und der Natur „besteht nicht zu Recht“. — *Kneib* will aus dem Gefühl der Verantwortlichkeit die Freiheit erweisen als „die Fähigkeit des Geistes auf Grund eines Werthurtheils durch Selbstbestimmung thätig zu sein“. Die bischöflich approbierte Broschüre zerfällt in vier Capitel. Das erste vertritt die Verträglichkeit der behaupteten psychischen Eigenschaft mit der Geltung des Causalitätsgesetzes. Das zweite ist das eigentlich Thetische. Das dritte beschäftigt sich mit Vertretern abweichender Anschauungen, mit Rée, Wundt, Darwin, Höffding, Hartmann, Volk-mann, Förster, Kant. Das vierte deutet auf Gott hin als „objective Voraussetzung“ der Verantwortlichkeit und „Zweck der Sittlichkeit“. — Der an den Gegensatz zwischen Schopenhauer und Nietzsche anknüpfende Vortrag *Christ's* mündet in ein durchaus abfälliges Urtheil über den Modephilosophen aus. — Dagegen hat sich *Gallwitz* schon früher bemüht, Berührungspunkte zwischen Nietzsche's Anschauung und dem Christenthum aufzudecken. Diese Tendenz macht sich auch in seinem liebevoll ausgeführten Lebensbild bemerkbar. — *Lichtenberger* widmet nach einer Anzeige von Stock in DLZ. seine Aufmerksamkeit besonders dem „System“ Nietzsche's und setzt sich mit diesem in milder und wohlwollender Beurtheilung auseinander. — Auch *Schellwien* übt Kritik an Nietzsche, doch vom Standpunct einer bestimmten Meta-physik aus. — Für *Fuchs* vgl. JB. von 1898. — *J. Bernhard* hat es nicht auf eine Gesamtdarstellung abgesehen. Er begnügt sich, einzelne Aussprüche und Gedanken Nietzsche's, dessen Schriften er nicht alle gelesen zu haben erklärt, herauszugreifen und geht damit in's Gericht. — Der Vortrag von *Walz* ist ein vortrefflicher Beitrag zum Verständniss der religiösen Schriften Kierkegaard's. — Sehr lesenwerth ist auch die sorgfältige Studie *Herzog's*, die mit dem Referat über die Anklagen des nordischen Denkers den Versuch einer Abwehr verbindet. — Der Orientalist v. *Schroeder* begründet den Satz, dass trotz

mancher Aehnlichkeiten doch Buddhismus und Christenthum durchaus verschieden seien. Dort Nichtlieben-, Nichtleiden-, Nichtlebenwollen, hier Lieben-, Leiden-, mit Gott lebenwollen, dort Selbstbefreiung vom Schmerz, hier Erlösung von der Sünde durch Jesus und Kindesstimmung. — *Glahn* redet dem Empirismus und der Anschauung, dass unsere Sinnesorgane die einzigen Quellen unserer Erkenntniss sind, das Wort (vgl. LC. No. 46). — *Kramar* deutet die Seele als einen Bestandtheil des Aethers, und gelangt zu der Annahme einer relativen Unsterblichkeit derselben (vgl. LC. No. 48). — Angesichts des herrschenden Nietzschecultus dürfte es von symptomatischer Bedeutung sein, dass *Mackay* eine Biographie *Stirner's* und vereinzelte Schriften dieses Denkers herausgibt. — *Renouvier* vergleicht den religiösen und den metaphysischen oder wissenschaftlichen Gottesbegriff; er beleuchtet das Verhältniss beider in der Geschichte der Theologie und Philosophie und bricht eine Lanze für das Recht des ersteren. — *Pillon* veröffentlicht in l'Année philosophique eine Studie über den Epikurischen Atomismus und Bayles Anmerkungen dazu. — *Ders.* zeichnet ein Bild nicht nur von Secrétan's Philosophie, sondern auch von deren Entstehung und Entwicklung. In einem ersten Abschnitt schildert er die Metaphysik, in einem zweiten die Moral, in einem dritten setzt er sich mit beiden auseinander, indem er ausführt, dass es dem berühmten Denker nicht gelungen sei, Theismus und Pantheismus, die monadologische und monistische Metaphysik untereinander auszugleichen und dass es nicht möglich sei, wie das versucht wird, eine bestimmte Ethik mittelst der Reflexion auf das Verhältniss der Substanz in Gott und Mensch zu begründen. — Es wird erlaubt sein, an dieser Stelle *Dorner's* eingehende Besprechung von Hartmann's Kategorienlehre namhaft zu machen, für die er trotz aller, namentlich an der Eintheilung und an den metaphysischen Voraussetzungen und Consequenzen, geübten Kritik das volle Interesse des Theologen in Anspruch nimmt. — Zum Schluss noch ein Hinweis auf *Arnoldt's* Beiträge zur Geschichte der Kantischen „Religionslehre“, die eine Fülle biographischen Materials enthalten.

Religionsphilosophie und principielle Theologie.

Bearbeitet von

D. E. Troeltsch,

Professor der Theologie zu Heidelberg.

1. Religion und Wissenschaft überhaupt.

a) Allgemeines.

† *C. E. Rasius*, Rechte und Pflichten der Kritik. Philosophische Laienpredigten. VII, 171. L., Engelmann. *M* 2. — † *K. D. Francke*, die grosse Wende (NkZ. 9, 335—346). — *H. Türck*, d. geniale Mensch. 3. Aufl. XI, 378. B., Dümmler. *M* 4,50. — *E. M. Caillard*, the christian ideal of liberty (CR. 838—850). — *O. Mittelstädt*, vor der Fluth. 120. L., Hirzel. *M* 2. — † *J. Böhm*er, brennende Zeit u. Streitfragen der Kirche. Bd. III u. IV. 108 u. 96. *M* 3,50. — † *J. Réville*, Paroles d'un libre croyant. IV, 324. P., Fischbacher. — † *Leo Tolstoy*, Reife Aehren. Ges. übers. u. hrsg. v. W. Henckel. VIII, 188. Zü., Henckel. *M* 1,60. — *R. Schellwien*, Philosophie u. Leben. III, 121. L., Janssen. *M* 2,40. — † *Boor*, der Weg zur Erkenntniss. Für Gläubige u. Ungläubige. 88. Strassburg, Bermühler. *M* 2. — *J. E. Russel*, a new form of theisme (NW. 7, 289—300). — *J. W. Chadwick*, religious ideals and religious unity (ib. 637—648). — *G. Henslow*, four Essays. Lo., Stoneman. 3 sh. — *E. Haeckel*, d. Monismus als Band zwischen Religion u. Wissenschaft. 7. Aufl. 46. Bonn, Strauss. *M* 1,65. — *K. Klingemann*, Buddhismus, Pessimismus u. moderne Weltanschauung. 58. Essen, Bädeker. *M* —,80. — *L. Laberthonnière*, le dogmatisme moral. 78. P., Roger. — *A. H. Newman*, liberty and creed (AJTh. 2, 28—51). — *Ch. Tavre*, le réveil de l'idéalisme dans la société contemporaine (RChr. 45, 126—130).

Die allgemeine Lage führt aus allerhand Anlässen zu Besprechungen des Verhältnisses der Religion zu dem modernen Leben. Soweit dies aus den Titeln erkennbar oder dem Ref. aus dem Inhalte bekannt geworden ist, seien derartige Schriften hier verzeichnet. Das Schriftchen von *Türck* verkündet bereits in der 3. Auflage seinen sentimental Pantheismus und gibt in der neuen Auflage eine starke Erweiterung der Analyse der religiösen Genialität, wobei die Predigt Jesu und die Buddha's ausführlich und nicht ohne Feinheit zergliedert werden. — *Mittelstädt* hat vom politischen Gesichtspuncte aus das religiöse Problem berührt und unter den die demokratische Fluth herbeiführenden Ursachen die Zersetzung des kirchlichen

Christenthums geschildert, die ihm ebenso unausbleiblich als in ihren Wirkungen verhängnissvoll scheint. Seine Anschauungen über Zukunft und Aufgabe des Christenthums berühren sich mit denen P. de Lagarde's. — *Schellwien* entwickelt in seiner bekannten klaren, edlen und knappen Weise das Gesamtsystem seiner erneuerten Idealitätsphilosophie und behandelt hierbei auch „den religiösen Geist“, d. h. den Ursprung der Religion aus dem Wesen des Bewusstseins und des Willens. Sie entsteht aus der Durchsetzung des Erkenntnisswillens gegen die blosse vorgefundene individuelle Verknüpfung des eigenen Naturseins mit anderem. Indem der Erkenntnisswille sich dabei als den Trieb zu dem diesen Naturdingen immanenten und in ihnen nur besondern Allgeist empfindet, empfindet er sich als das Wirken des göttlichen Allwillens im menschlichen Individualwillen. Diese Empfindung bildet den Kern der historischen Religionen, die aber zu einer Vernunftreligion erhoben werden müssen. — *Klingemann* schildert nach guten Quellen den buddhistischen Pessimismus in seinem ursprünglichen Sinne, die Einführung desselben in die moderne europäische Welt durch Schopenhauer, v. Hartmann und R. Wagner und setzt dieser quietistischen Moral die christliche als positiv-teleologische gegenüber. — *Russel* skizzirt die Ideen des amerikanischen Philosophen Royce, der gerade aus den Sätzen der Agnostiker einen in ihnen eingeschlossenen theistischen Glauben erweisen will, ähnlich wie das Campbell Fraser in seiner *Philosophy of theism* gethan hat. — Der Oratorianer *Laberthonnière* entwickelt in einer neuen Schrift, die wie die früheren (vgl. JB. XVII, S. 537) ein interessantes Licht auf Bewegungen im französischen Katholicismus wirft, das Princip der Vergewisserung über religiöse Wahrheiten. Entgegen dem statutarischen Offenbarungsglauben und gegenüber den verschiedenen Arten der phänomenalistischen Skepsis ist die sittliche That des Willens in der Bekehrung die Vergewisserung von absoluten Wahrheiten. Er zeigt sich dabei inspirirt von dem französischen Neukantianismus, der auch sonst in Frankreich bereits das religiöse Problem vielfach aus dem Sumpfe des Positivismus herausgehoben hat. — *Tavre* begrüsst ihn als Beginn des wieder erwachenden Idealismus. — *Newman* gibt eine Skizze von der Geschichte der Toleranzidee, die er für das Heilmittel der Gegenwart hält und die er aus einer Vereinigung urchristlicher und modern-rationaler Denkweise erklärt. —

b) Die Lage.

- † *Die Wissenschaften u. Künste der Gegenwart* in ihrer Stellung zum biblischen Christenthum. Hrg. v. L. Weber. VII, 411. Gü. M 4,50. — † *A. Bonus, A. Perino u. M. Schian*, der moderne Mensch u. das Christenthum (HChW. 40). Fr., Mohr. M —, 75. — *H. Stephan*, christlich oder modern? (ChrW. 12, 7—13).
 † *Renascent Christianity: a forecast of the 20th century in the light of the higher criticisms of the Bible study of comparative religion and of the universal religious unity.* XXIII, 392. N.-Y., Putnam. \$ 2,50. — † *F. Boudin*, la renaissance chrétienne. 47. P., Oudin. — † *A. Barand*, chrétiens et

hommes célèbres au 19e s. (3e série). 192. Tours, Mame. — *E. Förster*, das Christenthum d. Zeitgenossen (Aus: ZThK. 9). 96. Fr., Mohr. M 1,50. — † *H. Engel*, die grössten Geister (nicht-theol. Autoritäten des 19. Jhrhs.) über die höchsten Fragen. 2. Aufl. VII, 291. L., Wehner. M 1,20. — *M. Rade*, religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Fabrikarbeiter. 70. Gö., Ruprecht. M 1,40. — † *G. J. Hug*, Christus u. d. Kirche unserer Zeit. I. Th. Glaube u. Kirche. 34 Vortr. VII, 359. Freiburg-Schweiz. M 2,50. — *H. Schell*, die neue Zeit u. der alte Glaube. Culturgeschichtl. Studie. VIII, 160. Wü., Göbel. M 2. — *Gillet*, Religion, philosophie et littérature. 413. P., Delhomme. — † *F. Nonnemann*, Christenthums Ende. IV, 145. Hannover-Münden, Werther. M 2,70. — † *W. D. Mackenzie*, Christianity and the progress of man as illustrated by modern missions. 256. Lo., Oliphant. 3 sh. 6 d. — † *S. J. Andrews*, Christianity and Anti-christianity in their final conflict. Lo., Putnam. 9 sh. — † *Ireland*, la chiesa et la società moderna. 2 Voll. Mailand, Cogliati. L. 4. — *L. Arréat*, les croyances de demain. II, 170. P., Alcan. — *Dugas*, la dissolution de la foi (Rev. philos. 46, 225—252).

Die von dem bekannten Christlich-Socialen Weber herausgegebene Sammlung beleuchtet die Lage vom pietistischen Standpunkte moderner Orthodoxie aus. Der religionsphilosophische Abschnitt ist von L. Lemme zusammengestellt und durch die übliche Polemik gegen die empiristische Religionsphilosophie Ritschl's belebt. — Eine psychologische Analyse bieten *Perino*, *Bonus* und *Schian*, zu denen sich *Horst Stephan* gesellt, aus der jedenfalls der chaotische gegenwärtige Zustand erhellt, bei der aber die ganze Fassung des Themas durch die Gegenüberstellung zweier in der Praxis doch nie zu trennenden Dinge bereits eine wichtige Präoccupation enthält. Diese Arbeiten sind ein Beispiel der Neigung zu aphoristisch-unsicherer und paradoxenreicher Darstellung, die leider nun auch die Theologen ansteckt; doch enthalten sie auch wirkliche Gedanken. — Eine andere moderne Neigung, die Verwendung der Verhöre und Enquêtes, hat zu der überaus werthvollen Arbeit *Rade's* geführt, deren Lecture dringend zu empfehlen ist, wenn sie auch vielleicht zu sehr eine Arbeiterelite zu Worte kommen lässt. — *Förster* gibt ein Verhör verschiedener Gelehrten, Politiker und Künstler, das zeigen soll, „als was sich das Christenthum darstellt in den Köpfen derer, die nicht theologisch gebildet oder verbildet sind und nicht unter dem bestimmenden Einflusse einer kirchlichen oder antikirchlichen Tendenz stehen“. Es werden derart verhandelt: *Carrière*, *W. Riehl*, *E. Curtius*, v. *Treitschke*, *Roscher*, *Paulsen*, *Eucken*, *Bismarck*, *Roon*, *Jolly*, mehrere Politiker und Literaten. Die Auswahl ist oft willkürlich, die dem Einzelnen zugemessene repräsentative Bedeutung oft sehr überschätzt und die Beurtheilung sehr schulmässig. Aber die Darstellung der Einzelnen ist doch meist fein und treffend und insbesondere der Gedanke eines fortdauernden und in der Gegenwart wieder erwachten Kampfes zwischen Romantik und Aufklärung gut ausgeführt. — Das Buch von *Arréat* ist eine französische Ausgabe des „alten und neuen Glaubens“ von D. F. Strauss, ohne dass der Vf. diesen genannt und wohl auch ohne dass er ihn gekannt hätte. Er zieht die Consequenzen aus dem Positivismus für die religiöse Lage und setzt an

die Stelle des alten, auf subjective Phantasieen gestützten und darum vielspältigen Glaubens einen neuen auf die positiven Thatsachen gestützten und darum überall einheitlichen Glauben, in alledem ein Zeichen, wie der Positivismus die unmittelbare Fortsetzung des Materialismus des 18. Jhrh.s ist und wie er zu den positiven Thatsachen-Erkenntnissen einen wenigstens rudimentären Glauben an die Einheit, den Zusammenhang und die Entwicklungsfähigkeit des Universums zu gesellen sich gedrungen fühlt. Seinem neuen Glauben gibt A. das Fundament der festen Erkenntnisse, nämlich die Erkenntnis von Naturgesetzen und von sociologischen Gesetzen und von einer darin sich bewegenden Entwicklung. Hierauf begründet er sodann die „Conjecturen“ oder den Glauben an eine logische und moralische Weltordnung, die uns durch ihre Gesetze anleitet, das Gute zu thun, und uns durch den Glauben an sie die Kraft zur Schaffung des Guten verleiht. Diese Conjecturen vermögen dann auch Gefühle gegenüber dem Universum zu erwecken, die das alte, spezifisch religiöse Gefühl ersetzen können und dem neuen Glauben auch mehr Wirkung im Moralunterricht der Schule verschaffen werden, als dies der bisherige Betrieb der religionslosen Moral dort vermocht hat. Worin freilich das Gute besteht, erfährt man nicht. Es ist schliesslich Nichts als die Förderung der Gattung. „Que vaut la vie? Ce que nous la faisons, et surtout ceque nous la voulons faire. Travailler d'abord, mais s'en remettre à la nature et respecter l'ordre de l'univers, voilà les leçons que toute philosophie doit fortifier au coeur de l'homme. L'être le plus infime vaut quelque chose par cette acceptation confiante, qui est un signe de la santé morale. Il faut croire au bien, pour avoir l'énergie de le produire, p. 176. Bemerkenswerth ist, dass A. seine Lehre für eine verhältnissmässig conservative und idealistische gegenüber der officiellen Skepsis hält. Der Beweis der Auflösung der alten Religionen wird durch den Hinweis auf den Religionscongress von Chicago geführt, der die Selbstaufhebung der Religionen durch einander deutlich veranschaulicht habe. — Den entgegengesetzten Pol moderner Denkweise zeigt der Abbé Gillet in einigen hundert Meditationen, die rein praktisch-religiös gehalten das wesentlich religiöse Element eines Verkehrs der Seele mit Gott betonen, dogmatische und wissenschaftliche Fragen vom eigentlich Religiösen fernhalten und den Vertretern einer atheistischen Philosophie und Literatur das Glück eines Lebens in Gott entgegenhalten. Dabei wird dies Leben in Gott als mit wahrer Wissenschaft völlig im Einklang stehend vorausgesetzt. Das Christenthum im engen Bunde mit dem platonischen Spiritualismus ist die Aufpropfung des Glaubens auf den wilden Stamm der Vernunft, der diese nur veredelt, nicht verändert hat. Kaum ein Gefühl eines Bruches und eines Dualismus! „Une vie, sur laquelle les convoitises de la chaire et les séductions du monde n'ont aucune influence et qui se développe purement selon les vues de la raison et de la foi c'est la vie spirituelle“, p. 25. Geradezu classisch ist die Formulirung

des Verhältnisses von Vernunft und Autorität, die das Princip des rationalen Supernaturalismus in klarster Form und zugleich mit seiner praktischen Gefühlsbedeutung zeigen. „Des choses qui sont proposées à notre intelligences nous admettons les unes parce que nous en voyons la raison, les autres parce que nous voyons la raison de les admettre; les unes à cause de leur évidence intrinsèque, les autres à cause de leur évidence extrinsèque; les unes parce que nous les comprenons, les autres parce que nous ne les comprenons pas, et qu'il est dans l'ordre que nous ne les comprenons point et que le divin nous surpasse. Dans le premier cas nous entendons la chose; dans le second, nous comprenons notre impuissance, avec moins de danger dans le second cas vu que la science enfle... Cette ignorance doit faire partie de nos premiers principes et c'est raison alors de renoncer à sa raison. Du reste on ne lui demande pas de s'incliner sans motif, de sorte qu'à le bien prendre, elle n'obéit qu'à elle-même en dernière analyse. Tout ce que notre intelligence perd, notre coeur le gagne en humilité et le profit du coeur ne vaut-il pas celui de l'esprit?“ p. 17. Das Buch ist ein besonders beachtenswerthes Beispiel mystisch-katholischen Geistes im Gewande eleganter moderner Sprache. Die Beziehung auf Kirche und Priesterthum ist verhältnissmässig schwach. Eine grosse Rolle spielen dagegen die Heiligen. — Eine mittlere Position nimmt *Dugas* ein, der die vor Augen liegende Auflösung des Glaubens als unbestreitbare Thatsache bezeichnet und als Glaube nur das streng katholische Dogma gelten lassen will, während der liberale Katholicismus und der Protestantismus lediglich haltlose, den Auflösungsprocess unnütz verzögernde Halbheiten sind. Diese Auflösung wird vor Allem vollzogen werden durch die Religionsgeschichte, welche den positiven Religionen durch den Nachweis ihrer natürlichen Entstehung und durch den Einblick in ihre sich gegenseitig aufhebenden absoluten Offenbarungsansprüche ihr wesentlichstes Fundament, den Supranaturalismus absolut wahrer, übernatürlicher Anfänge, entzieht. Aber diese Auflösung hat ein Recht nur, wenn man zugleich einen Ersatz zu bieten weiss, der die schweren moralischen und socialen Gefahren, die wir ringsum aus der Auflösung des Glaubens entstehen sehen, überwindet. Ein solcher Ersatz kann für unsere europäische Culturwelt nur eine Neugestaltung des Christenthums sein, die sich in der Hauptsache mit den von Mrs. Ward in ihrem bekannten Roman „Robert Elsmere“ entwickelten Ideen deckt. — Die neue Schrift von *Schell* ist eine Auseinandersetzung mit inzwischen erschienenen Gegenschriften und vertritt von Neuem die Forderung eines liberalen, die wissenschaftlichen, politischen und socialen Fortschritte der Zeit acceptirenden und mit der Offenbarungswahrheit versöhnenden Katholicismus gegenüber dem jesuitischen Katholicismus, der in Fortsetzung der seiner Zeit zur Bekämpfung der Reformation nothwendigen strengen Organisation die Disciplin, die blinde Unterwerfung des Willens, die bureaukratische Verwaltung der Kirche und den Gefühl erregenden Cultus in den Vordergrund

stellt. Neben der Willensunterwerfung sei die Verstandesüberzeugung wieder zu betonen, neben der jesuitisch-molinistischen Fassung des Glaubens als Gehorsam, die von Clemens, Augustin und Thomas gelehrte Fassung des Glaubens als freier, vernünftiger Zustimmung zu der Offenbarungswahrheit. Die neue Zeit mit ihren ganz anderen, in Wissenschaft, Staat und Gesellschaft veränderten Bedingungen fordere eine andere Ausgestaltung des Katholicismus als das zur Sammlung und Reorganisation berufene Reformationszeitalter. *Sch.* will all' das durch stärkere Betonung des in der katholischen Theologie enthaltenen rationalen Supernaturalismus erreichen und ist von der Identität der Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit so felsenfest und selbstverständlich überzeugt, dass er meint, durch eine stärkere Betonung dieser Seite und durch damit ermöglichte sorgfältigere Vermittlung zwischen Kirche und moderner Bildung dem Katholicismus wieder die Stellung des Führers im geistigen Fortschritt zu erobern. Ein zweites Hauptmittel scheint ihm die stärkere Hervorhebung des Unterschieds von Religion und Kirche zu sein, der von der curialistischen Theologie völlig aufgehoben, von dem Evangelium und der alten Christenheit aber ernstlichst anerkannt worden sei. Die Kirche sei nur Mittel zu eigener Religiosität, und nicht die Religion selbst. Diese Gedanken sind jedoch mit so wenig Originalität, in so schlechtem Deutsch und mit so viel declamatorischen Gemeinplätzen vorgetragen, dass man an ihnen selbst die Inferiorität einer von der lateinischen Scholastik geschulten Denkweise deutlich erkennt. Interessant ist nur die starke Empfindung, dass aus der modernen Lage für die katholische Religion unbedingt die Nothwendigkeit starker Neuerungen folgt, und der Hinweis auf die vielen hervorragenden Katholiken, die das gleiche Gefühl auszusprechen wagten. — Das wirkliche Verhältniss des modernen Katholicismus, gerade sofern er Philosophie und Cultur vertreten will, zu der modernen Bildung zeigt *Paulsen* an Willmann's „Geschichte des Idealismus“, einem der Hauptwerke unter den die katholische Philosophie gegen die moderne und protestantische verfechtenden Schriften. Der objective, zum Beweis des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Zweckmässigkeit der Welt ausreichende Idealismus, den der heilige Thomas aus der antiken Philosophie zusammenredigirt und unter die Controle des Dogmas gestellt hat, wird dem subjectiven Idealismus des Protestantismus gegenübergestellt, der das Princip der Anarchie, der Selbstsucht und Immoralität verkörpert. Insbesondere Kant wird als Incarnation dieser falschen Philosophie heruntergerissen. *P.* zeigt die maasslose Heftigkeit dieses Angriffes und seine repräsentative Bedeutung, womit er zugleich treffende Bemerkungen über das Verhältniss des Katholicismus und des Protestantismus zur Philosophie überhaupt verbindet.

c) Theologie und Philosophie. Glaube und Wissen.

Stopford-Brooke, Glaube u. Wissenschaft. Aus d. Engl. v. F. v. A. Einl. v. Ch. Broicher. III, 326. Gö., Ruprecht. M 4,20. — † *Gérôme* (pseud.), Christ

and the critics. III, 85. Cincinnati, Curts. M —, 50 — *P. Woods*, Guide to true religion. 301. Baltimore, Murphy. — † *R. v. Arnim*, die Ueberlegenheit der christlich-biblischen Weltanschauung über alle wissenschaftlichen Weltanschauungen. 84. Frk. a. O., Andres. M 1. — *Th. Kaftan*, d. christl. Glaube im geistigen Leben d. Gegenwart. 2. Aufl. VII, 114. Schleswig, Bergas. M 1, 20. — † *P. N. Mansuy*, Science et foi, essai populaire et moderne de synthèse universelle. P., Victorion. fr. 5. — † *G. B. Foster*, Harnack on Jesus-Christ; relation between philosophy and theology (BW. 7, 108—109). — † *H. Rashdall*, Rational christianity. Lo., Methuen. 6 sh. — † *E. M. Caillard*, Reason in revelation or the intellectual aspect of Christianity. 130. Lo., Nisbet. 2 sh. — † *H. H. Penrose*, the modern Gospel. 318. Lo. M 7, 20. — † *J. H. Bates*, Christian science and its problems. 141. N.-Y., Eaton. M —, 50. — † *A. Harwood*, Christian science: an exposure. 90. Lo., Bowden. 1 sh. — *G. R. Pike*, the divine drama: the manifestation of God in the universe. XV, 378. N.-Y., Macmillan. \$ 1, 50. — *R. Eucken*, Stellung der Philos. zur religiösen Bewegung der Gegenwart (ZPhKr. 112, 161—178). — *R. Adickes*, Wissen und Glauben (Deutsche Rundschau 94, 86—108). — *F. Paulsen*, das jüngste Ketzengericht über die moderne Philosophie (96, 3, 190—203).

d) Religion und Cultur.

M. Rudolph, Christenthum u. moderne Cultur (PrM. 2, 81—87). — † *G. A. Chadwick*, the incarnation and culture (Exp. 288—295). — *A. Sabatier*, Religion und moderne Cultur. Aus d. Franz. v. G. Sterzel. Fr., Mohr. M —, 80. — *Ph. Bridel*, Quel est pour notre génération le chemin qui mène à Dieu. II. RTPh. 31, 453—468). — † *G. Gerok*, unsere Gebildeten u. die Kirche. 30. St., Frommann. M —, 50. — † *A. Fauser*, Bildung u. Kirche. Vom Standpunct des Laien. 24. Ebda. M —, 50. — † *C. Koch*, Christenthum u. Cultur. Vortrag auf 4. nordischen Studentenversammlung. Deutsch v. J. v. R. 21. Giessen, Krebs. M —, 50.

Der Stockholmer Vortrag von *Sabatier* ist nur eine Zusammenfassung der Grundgedanken seines Hauptwerkes, mit denen er den Zwiespalt der Lage geschlichtet zu haben meint und auf deren Grundlage er ein begeistertes Bild von der reineren und freieren christlichen Cultur der Zukunft entwirft. — Der Aufsatz von *Rudolf* ist eine Besprechung von Kreyenbühl's Buch über „die Nothwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform“. — Das Büchlein *Theodor Kaftan's* (vgl. JB. XVI, S. 512) hat die durch seine Klarheit und Präcision verdiente zweite Auflage gefunden. — Der amerikanische Priester *Woods* glaubt, dass die wachsende Bildung und die Erweiterung des Horizontes den Zweifel nur zu dem Ende wecke, damit die Geängsteten wieder ihren Frieden in der katholischen Kirche finden, deren Geschichte seit Adam's Fall er in der trivialsten Weise apologetisch erzählt. Vor Allem hofft er auf die Mitglieder der englischen Staatskirche. — *Pike* entwickelt eine christliche Philosophie, die eine Versetzung des Spencer'schen Evolutionismus mit den Hauptbegriffen der reformirten Dogmatik ist, ein in Amerika heute sehr häufiges Unternehmen, von dem eine sehr viel radicalere Spielart das früher besprochene Buch von Powell darstellte (vgl. JB. XVI, S. 504). *P.* hält den Boden eines strengen Theismus fest und gibt seine Ansicht als Auslegung des Vaterunsers. — Der Aufsatz *Eucken's* gibt

die im vorigen Jahre charakterisirte bemerkenswerthe französische Abhandlung über die gegenwärtige Stellung der Religion zur Philosophie deutsch wieder und sei lebhaft zur Lectüre empfohlen. — Eine interessante und für die Lage charakteristische Beleuchtung des Problems von „Glauben und Wissen“ gibt *Adickes*. Dieses Problem nämlich veranschaulicht sich nur am Deutlichsten in den historischen Kämpfen zwischen Volksreligion und Philosophie, Kirchen und Wissenschaft, steckt aber in Wahrheit in der Bildung jeder Weltanschauung als solcher, auch wenn diese von der Bezugnahme auf eine positive Religion völlig absieht. Es haftet also in Wahrheit nicht an dem Streite von Religion und Philosophie, sondern an dem Widerstreit, der bei der Bildung einer Weltanschauung zu verknüpfenden Elemente, und der erste Conflict ist nur ein besonderer Fall dieses letzteren. Sein Grund liegt in Wahrheit in der Nothwendigkeit, concrete, positive und allein als völlig illusionsfrei zu bezeichnende Erfahrungserkenntnisse mit den Ahnungen und Postulaten des Sinn, Werth und Zusammenhang der Wirklichkeit fordernden Gemüthes zu verknüpfen. Aus dem ersteren entstammen die Wissens Elemente, aus dem zweiten der Zusammenhang und das inhaltliche Wesen einer Weltanschauung. Die Grundlage für eine definitive Schlichtung dieses Streites hat nun die Kant'sche Philosophie gelegt, die das gesetzliche und vereinzelte Erfahrungswissen principiell schied von den aus der praktischen Vernunft hervorgehenden Werthurtheilen des Glaubens, das Wissen auf das erstere beschränkte und durch das zweite, den Glauben, die Wissens Elemente in eine religiös-ethische Weltanschauung erheben lehrte. Diese Weltanschauung ist dann aber kein Wissen von seiender Wirklichkeit, sondern ein Postulat der seinsollenden, und ihre Aussagen dürften eigentlich auch nicht apodiktisch lauten „die Welt ist so und so beschaffen“, sondern nur hypothetisch „die Welt sollte so und so beschaffen sein, um den Ansprüchen des Gemüthes zu genügen“. Freilich ist diese Kant'sche Lösung noch mit grossen Unvollkommenheiten behaftet, da auch sie noch die Idee des Glaubens und der Bildung einer Weltanschauung zu sehr in dem Banne des Wissensideals festgehalten hat, insofern Kant von seiner praktischen Vernunft aus eine Allgemeingültigkeit des Glaubens und der Weltanschauung anstrebte. Aber gerade diese Allgemeingültigkeit ist die aus dem unausrottbaren Wissenstriebe stammende Erbsünde, die den Begriff des Glaubens, sobald sie nicht sorgfältig ausgeschlossen wird, verdirbt. Kant hat übersehen, dass die Glaubensurtheile von rein individuellem Ursprung und damit von rein individueller Geltung sind, was natürlich nicht ausschliesst, dass solche individuelle Glaubensurtheile von grösseren Gruppen getheilt werden. Sie werden dadurch aber nur psychologisch wirksamer, ihre objective Geltung wird dadurch nicht berührt. Es ist daher das Werk Kant's dahin fortzuführen, dass die Bildung der Weltanschauung auf Grund von Glaubens- oder Werthurtheilen einem principiellen Relativismus persönlicher Stimmungen und Bedürfnisse anheimzugeben ist und jedes

Element von Allgemeingültigkeit und damit von Beweisbarkeit und Objectivität auszuutilgen ist, womit ja auch die wirkliche Fortpflanzung von Weltanschauung allein durch Ueberredung, Beispiel, persönliche Einwirkung und nicht durch Beweis übereinstimmt. Auch der Anspruch, durch eine supernaturale Offenbarung diesem Relativismus zu entinnen, ist unhaltbar, da gerade der Glaube an eine solche Offenbarung selbst ein völlig persönlich bedingtes Werthurtheil ist, das von dem überragenden Werthurtheil über den Inhalt der Offenbarung ausgeht und um dieses Inhalts willen den Offenbarungsanspruch anerkennt, wie denn ja der rein persönliche Eindruck der offenbarenden Persönlichkeiten zu ihrer Annahme führt, während die angeblichen wissenschaftlichen Beweise für die Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Offenbarung wissenschaftliche Ungeheuer sind. Ebensowenig kann der Versuch gelingen, durch eine entwicklungsgeschichtliche Geschichtsphilosophie diesem Relativismus zu entinnen. Jeder solche Versuch nimmt individuelle Werthurtheile zum Ausgangspuncte und betrügt sich damit, dass er sie umständlich als Entwicklungsziel der Geschichte mit einer scheinbaren Objectivität und Allgemeingültigkeit zu umgeben strebt, die doch durch die Masse völlig andersartiger, weil von anderen Werthurtheilen ausgehender Versuche sofort Lügen gestraft wird. Die praktische Folge aus diesem Sachverhalt ist in Bezug auf den Streit zwischen verschiedenen Weltanschauungen oder Glaubensurtheilen, zwischen Philosophen und Theologen, dass in Anbetracht des rein subjectiven Ausgangspunctes und der Unmöglichkeit objectiver Erkenntniss jeder den Anderen soweit zu toleriren hat, als ihn seine Glaubensurtheile nicht in unauflöslichen Widerspruch mit den Wissens-Elementen bringen. In Bezug aber auf den Streit zwischen den reinen Positivisten, den Männern des blossen Wissens und der Auffassung aller Glaubensurtheile und Weltanschauungen als Illusionen einerseits und den Metaphysikern, speculativen Philosophen und Theologen, d. h. den Männern der von Glaubensurtheilen ausgehenden Weltanschauungen andererseits ist zu sagen, dass den ersteren die Unmöglichkeit ihrer Position nicht nachzuweisen ist, dass sie aber zu einem von den wenigsten Positivisten voll erkannten absoluten Verzicht auf Werthurtheile und Gesammtanschauung gelangen müssen, bei dem das Leben nur noch für überaus starke Naturen erträglich ist. Die Abhandlung ist wegen der in ihr herrschenden Consequenz, mit der sie eine moderne Strömung beleuchtet, für Theologen höchst beachtenswerth. Ohne irgendwie geartete Metaphysik gibt es keine Normativität und Allgemeingültigkeit irgend einer Weltanschauung.

2. Religionsphilosophie als Ganzes.

G. Glogau's Vorlesung über Religionsphilos. Hrsg. v. Clasen. VI, 92. Kiel, Lipsius & Tischer. M 1. — J. Ehm, Ursprung u. Entwicklung der Religion (StKr. 1, 581—604). — E. Reich, Entwicklung d. Religiosität u. d. Werk der Religion. Bd. II. X, 426. Zü., Wortmann. M 5. — Israel Berlin, neue Gedanken

über die Entstehung d. Familie u. d. Religion. 16. Bern, Steiger. *M* —, 40. — *M. Rade*, die Religion im modernen Geistesleben. VII, 123. Fr., Mohr. *M* 1,40. — *K. Haug*, die Frömmigkeit d. Menschengeschlechts im Lichte d. Christenthums. VII, 336. L., Deichert. *M* 4,50. — † *J. Müller*, System d. Philosophie enth. Erkenntnisstheorie, Logik u. Metaphysik, Psychologie, Moral- u. Religionsphilosophie. VII, 372. Mz., Kirchheim. *M* 5. — *F. M. Müller*, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India. Hibbert Lectures. 424. Lo., Longmans. 5 sh. — *A. Sabatier*, Esquisse d'une philosophie de la religion. 5 éd. corr et augm. XVI, 424. P., Fischbacher. fr. 7,50. — *Ders.*, Religionsphilosophie auf psychologischer u. geschichtlicher Grundlage. Uebers. v. A. Baur. XX, 326. Fr., Mohr. *M* 6. — *J. Baumann*, Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechtes u. der Religion. VII, 298. L., Dieterich. *M* 7. — † *Chabim*, la science de la religion. VI, 447. P., Poussielgue. — *M. Rade*, Religion u. Moral. 27. Giessen, Ricker. *M* —, 60. — † *A. Lang*, the making of religion. 390. Lo. *M* 14,40. — *F. Niebergall*, die Wahrheit d. Christenthums (ZThK. 8, 435—467). — *H. I. Groenewegen*, de nieuwere wysbegeerte van den godsdienst (ThT. 32, 233—301). — *G. H. Lamers*, de wetenschap van den godsdienst. Wysgeerig deel. VI stuk (Nieuwe Bydragen door Lamers XII 2). 853—970. U., Beyer. — † *Ch. Cherfils*, un essai de religion scientifique. 230. P., Fischbacher. — *G. Thiele*, Kosmogonie u. Religion. 30. B., Skopnik. *M* —, 50. — † *J. A. Bulova*, d. Einheitslehre (Monismus) als Religion. VII, 136. B., Mickisch. — † *G. A. Wyneken*, Amor Dei intellectualis. Religionsphilosophische Studie. III, 68. Greifswald, Abel. *M* 1,20.

Ehni gibt eine in den ausgefahrensten Geleisen sich bewegende Darstellung von Ursprung, Wesen und Entwicklung der Religion, die er aus dem Gewissen ableitet. Die Gesamtanschauung ist ähnlich derjenigen J. Köstlin's. Das Christenthum ist dabei ohne Weiteres und selbstverständlich die vollkommene Religion — *J. Berlin* ist ein russischer Jude, der seinem Club eine ganz flüchtige euhemeristische Religionstheorie vorlegt. — Eine ganz merkwürdige Dilettantenleistung ist das Buch von *Reich*, einem äusserst productiven Mediciner, der laut Verzeichniss bereits über 60 meist dicke Bücher geschrieben hat. Er will gegenüber den einer niederen Stufe angehörenden positiven Religionen die wahre Vernunftreligion begründen, die in einer Mischung von hylozoistischer Metaphysik, Spiritismus, Vegetarianismus, Hygiene, Pädagogik und ethischer Cultur besteht und den Kampf gegen das Uebel erlösend und befreiend zu führen bestimmt ist. — Von *Lamers* liegt die letzte Lieferung seines grossen religionswissenschaftlichen Werkes vor. Er vollendet die Darstellung des durch metaphysische Erwägungen festzustellenden und mit dem Christenthum sich deckenden Religionsideals, der „logischen Grenze der religiösen Entwicklung“. In dieser Absicht stellt er die Beziehungen Gottes zum Menschen dar, nachdem die bisherigen Stücke Gott an sich selbst und in der Beziehung zum Weltall geschildert hatte. So werden besprochen die religiöse Anlage des Menschen, die Sünde, die Erlösung, die Offenbarung, das Wunder, die alle bei Berücksichtigung ihres rein religiösen Sinnes als philosophisch haltbare und im Christenthum ihre Vollendung empfangende Begriffe erscheinen. Ihre Bedeutung wird dadurch freilich sehr unklar. Damit geht dann die Religionswissenschaft über in Dogmatik, der so der Boden für den

Glauben an die Offenbarung in Christus bereitet ist. — *M. Müller* lässt eine neue Auflage der zuerst 1878 erschienenen Vorlesungen über seine Religionstheorie erscheinen, die also neben den zahlreichen späteren Wiederholungen immer noch ihre Abnehmer zu finden scheinen. — *Thiele* behandelt einen Theil des Gottesbegriffes, indem er zeigt, dass auch die Kant'sche Theorie der Weltentstehung immer schon den Begriff einer einheitlichen und zweckthätigen Weltursache in sich enthält und Kant's Construction der Religion aus der praktischen Vernunft einen solchen Begriff ebenfalls schon mitbringe, insofern er aus deren Postulaten allein nie hervorginge. — *Groenewegen* reiht an seine frühere Kritik der Religionsphilosophie von Siebeck eine Besprechung derjenigen von R. Seydel. Er bewundert sie als tiefe und ursprüngliche Darstellung eines persönlichen Religionsideals, bedauert aber mit Recht, dass Seydel die Frage nach dem Verhältniss der descriptiven historisch-psychologischen Religionswissenschaft zu der normativen nicht hinreichend klar gemacht und vor Allem garnicht beantwortet habe, dass er, wie die meisten Bearbeiter des Gebietes, das historisch-descriptiv construirte Wesen der Religion mit seinem persönlichen Religionsideal durcheinander gebracht habe. Auch in der Darstellung des Seydel'schen Religionsideals selbst beanstandet er Seydel's Schluss von dem bewusstseinsimmanenten Begriffe des Absoluten auf eine transcendente Realität, indem er ihm die alten Fehler des ontologischen Beweises vorwirft. — *Rade's* Vorlesungen über die Religion, die er auf dem Frankfurter Hochstift gehalten hat, stellen klar und fein und mit beträchtlicher individueller Eigenart die Religionstheorie der Ritschl'schen Schule dar. Am bedenklichsten ist der Theil, der in der bekannten Weise die Unabhängigkeit der Religion von allen Resultaten der Naturwissenschaft und von jeder Natur und Geist zur Einheit verknüpfenden Speculation behauptet. Er bringt dadurch eigentlich nur zu Bewusstsein, dass diese Unabhängigkeit thatsächlich nicht existirt und dass die ganze Theorie nur ein Mittel sein soll, der thatsächlich bestehenden Abhängigkeit zu entrinnen. — *Sabatier's* Religionsphilosophie liegt in fünfter französischer Auflage und in vorzüglicher deutscher Uebersetzung vor. — Das gleiche Thema wie Sabatier stellt sich vom vermittlungstheologisch-conservativen Standpunkte aus der Pfarrer *Haug*. Er erkennt das Hauptproblem der Lage in dem durch Religionsvergleichung und allgemeine Religionswissenschaft geschaffenen Indifferentismus und Relativismus. Ihn zu überwinden, will er das Wesen des Christenthums im Gegensatz gegen alles Heidenthum darstellen durch eine vergleichende Analyse beider, wobei sich das Christenthum als absolute, dem Uebrigen qualitativ gegenüberstehende und als ganz anders von Gott bewirkte Religion erweisen soll. Die schon in dieser anfänglichen Gegenüberstellung liegende Präoccupation wird damit gerechtfertigt, dass eine solche durch das Selbstzeugniss Jesu und die praktischen Früchte des Christenthums gefordert werde und nur dem modernen Wahn der Voraussetzungs-

losigkeit anstössig sei. „Was gibt ein Recht, den Anspruch des Christenthums, auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung zu beruhen und die allein wahre Religion zu sein, zu negiren?“ Gleichwohl soll diese Voraussetzung, wie oft bei solcher Apologetik, nur eine vorläufige und hypothetische sein, um erst durch den Erfolg der von dieser Voraussetzung aus geleiteten Untersuchung bestätigt zu werden. So beginnt denn *H.* mit der Analyse des Christenthums, die nun freilich nicht eine historisch-psychologische Analyse ist, sondern eine nach trockenster biblisch-theologischer Schablone gewonnene dogmatische Aussage über die im Christenthume vorliegende Gottesthat. „Christliche Frömmigkeit ist das kindliche Gemeinschaftsverhältniss mit Gott dem Vater durch Jesum Christum im heiligen Geist“, S. 22. Nach Entfaltung der hierin liegenden dogmatischen Consequenzen heisst es abschliessend: „Auf Grund des Gesagten leuchtet ein, dass sie im strengsten Sinne des Wortes ein Wunder ist. Denn sie beruht auf einem schöpferischen Eingreifen Gottes in die Geschichte und in die einzelnen Menschenherzen“, S. 24. Dann wird demgegenüber das Princip des Heidenthums dargestellt, ohne dass hierbei die starken Unterschiede und die dabei vorkommenden universalistischen Ansprüche ein Hinderniss für seine Zusammenfassung zu einer gleichartigen Masse wären, da die Theorie der Ungültigkeit der Gattungsbegriffe und der Besonderheit des Individuellen nur zu Gunsten des Christenthums gilt. Auch darf die Charakteristik des Heidenthums ohne Weiteres alle vorliegenden Erscheinungen verwenden und dabei sogar besonders diejenigen der Veräusserlichung und Verderbung zum Aberglauben bevorzugen, während die Charakteristik des Christenthums sich nur an das im Ursprung ausgesprochene Ideal zu halten braucht. Beim Heidenthum kommt die Entstellung eben aus dem Wesen seines Princip, beim Christenthum aus dem sündhaften Widerspruch gegen sein Princip, wobei nun freilich diesem Widerspruch gleich nach der Ursprungszeit der grösste Raum eingeräumt werden muss! Das Princip des Heidenthums ist „Begründung in (blosser) menschlicher Phantasie, in Vernunft oder in Tradition und Herkommen (formales Princip) und Enthusiasmus und Ergismus (materiales Princip)“, S. 82. Darauf folgt dann die abschliessende Vergleichung: „Wollen wir den Unterschied gemäss dem oben Dargelegten kurz zusammenfassen, so können wir sagen, das formale Princip der christlichen Frömmigkeit ist ihr Begründetsein in der geschichtlichen Person Jesu Christi von Nazareth, das der heidnischen Frömmigkeit in Phantasie und Vernunft, oder Tradition und Herkommen; das materiale Princip der christlichen Frömmigkeit ist kindliche Gemeinschaft mit Gott durch Christum, das der heidnischen Frömmigkeit gesuchte Gemeinschaft mit einer Gottheit durch Enthusiasmus und Ergismus“, S. 83. Es ist das eine classische Darstellung der ganzen supernatural-apologetischen Position im Verhältniss zur Religionsgeschichte, soweit diese Position äusserlich und scheinbar auf deren Horizont eingeht und auf die ausschliessliche

Argumentation aus Inspiration und Wunder verzichtet, in Wahrheit aber doch den gleichen Effect erzielen will. Der ganze Gedankengang ist durch und durch dogmatisch, für einen historisch denkenden Menschen ganz unmöglich. Es ist begreiflich, dass solche dogmatische Advocatenkünste Philologen, Anthropologen und Historiker mit Erbitterung und Geringschätzung erfüllen. — *Baumann* setzt seinen Feldzug gegen die aus subjectiven Bedürfnissen, Phantasie und persönlichen Werten gespeisten Weltanschauungen und damit auch gegen die Religionen der bisherigen Geschichte und die Religion der Theologen fort. Die wahre Religion hat sich als strenge, ganz nüchterne, auf alle subjectiven Werte verzichtende Vernunftreligion aus der Erkenntniss zu erheben, dass das Objective in der Welt mathematisch-mechanische Gegebenheiten sind, denen der Geist mit Nutzen für äussere und innere Gesundheit sich zweckmässig anpassen kann, und dass diesem Objectiven eine mathematisch-mechanische Vernunft zu Grunde liege. Dieser Grund ist Gott, und in dieser Weise allein ist Gott zu erkennen. Die praktische Bethätigung der Religion besteht dann in der auf alle Phantasieen und romantischen Gefühle verzichtenden Einrichtung, auf diese „positive“ und „objective“ Weltbeschaffenheit. — Der bekannte Folklorist *Andrew Lang* kommt nach *Ath.* 1898 I, 782 durch Beobachtungen an Naturvölkern, die neben wüstem Aberglauben Ideen höherer Gottheiten haben, zu einer der englischen anthropologisch-darwinistischen Religionstheorie direct widersprechenden Anschauung, dass nämlich diese Ideen als Reste einer Uroffenbarung zu bezeichnen seien, während die gewöhnliche animistische, durch den Hinweis auf den Spiritismus zu verstärkende Religionstheorie nur erkläre, wie aus diesem höheren Glauben die gegenwärtige Entartung entsprungen sei. In einer Erwiderung (*Ath.* 823) bestreitet *L.* die Uroffenbarungstheorie und will nur gesagt haben, dass die Urmenschen, als noch nicht darwinistisch aufgeklärt, durch das Argument von der Zweckmässigkeit auf ihre höheren Ideen gekommen seien. — Der schwungvolle apologetische Aufsatz von *Niebergall* will die Geltung des Christenthums gegenüber von Philosophie und Religionsgeschichte erweisen. Hierzu wird in der ersten Absicht auf den praktischen, nur dem Willen durch ein Werthurtheil erreichbaren Charakter der christlichen Wahrheit und auf die allgemeine Nöthigung verwiesen, sich der letzten Wahrheiten durch ein derartiges Werthurtheil zu versichern. Dass das Christenthum nur die alleingültige und abschliessende Antwort auf diese praktische Frage gebe, lässt sich nicht aus einer Betrachtung der Gesamtentwicklung der Religion erweisen, da jede das erweisen wollende Betrachtung bereits die persönliche Anerkennung des Christenthums voraussetzt. Es ergibt sich dieser Beweis vielmehr lediglich aus der persönlichen Hingabe des sittlich gerichteten Willens an die Person Jesu, aus deren Alles überragendem Anspruch und Wirkung der Wille (!) auf das Vorhandensein und die Herrschaft des absolut höchsten Gutes in ihm schliesst. Es ist in der Hauptsache die Position *Kaftan's*, die

N. noch durch einen besonderen Beweis der Absolutheit des christlichen Heilsgutes aus dem Eindruck der Person Jesu auf den Willen zu verbessern strebt. Mit der so näher bestimmten Theorie von dem „Willen als Erkenntnisorgan“ glaubt N. sowohl der Probleme der Metaphysik und Philosophie, als auch derjenigen des religionsgeschichtlichen Relativismus ledig zu werden. Das Bedenkliche ist nur, dass der Wille eben nicht erkennt und nicht schliesst, sondern die Werte des Willens nur das Erkennen und Schliessen mitbestimmen und als bloss mitbestimmend die Natur der Erkenntnis und des Denkens nicht aufheben kann, von Widersprüchen zu anderen Fragen getrieben zu werden. Sofern aber das nicht zugegeben werden und alles bloss auf das isolirte Werturtheil des Willens gestellt werden soll, wären die oben geschilderten Consequenzen von Adicke's unentrinnbar und damit erst recht jede Erkenntnis absoluter Wahrheit unmöglich. — Höchst anregend und gedankenreich ist trotz aller Skizzenhaftigkeit der Auszug aus des verstorbenen Kieler Philosophen *Glogau* Religionsphilosophie. Sie befolgt im Ganzen die Hegel-Schleiermacher'sche Methode der Ausschälung des allgemeinen Wesens und Begriffes der Religion aus der mannigfaltigen historisch-psychologischen Wirklichkeit der Religion, wobei dieser Begriff als die Triebkraft der niederen Formen angesehen und als in der Geistesreligion entfaltet betrachtet wird. Darauf wird der Inhalt der Geistesreligion nach der religiösen und ethischen Seite entwickelt. Hierbei wird in Anlehnung an den Kant-Fichte'schen Dualismus und mit ausdrücklicher Ablehnung der monistischen Speculation in der Hauptsache der christliche Ideengehalt frei und tiefdringend dargestellt. Sogar die dogmatische Terminologie wird nicht verschmäht. Die Frage nach dem Verhältniss dieser idealen, aus dem allgemeinen Begriff und der thatsächlichen Entwicklung construirten Geistesreligion zu den historischen Religionen wird unter dem Titel der Heilmittel behandelt. Die Person Jesu und die Kirche sind das Mittel, die an sich geltende Geistesreligion zu historischer Wirksamkeit zu bringen. Es ist also in der Hauptsache die Religionsphilosophie des deutschen Idealismus, insbesondere ist in seiner Weise die Grundfrage nach dem Verhältniss der normativen religiösen Erkenntnisse zum Historischen beantwortet. Zahlreiche feine Einzelbemerkungen bekunden die dabei behauptete Originalität G.s.

3. Religionspsychologie und -Erkenntnistheorie.

a) Allgemeine Psychologie und Erkenntnistheorie.

- W. *Wundt*, über Definition der Psychologie (Philos. Studien 12, 1896, 1—63). —
 † *Ders.*, Grundriss d. Psychologie. 3. Aufl. XVI, 403. L., Engelmann. M 6.
 — *A. Höfler*, Grundlehren d. Psychologie. VI, 168. W., Tempsky. M 2,70.
 — † *F. Buckhardt*, Psychologische Skizzen zur Einführung in die Psychologie. 2. Aufl. VI, 319. — *R. Müller*, das hypnotische Hellsehexperiment im Dienste der naturwissenschaftl. Seelenforschung. II. Bd. VIII, 168. L., Strauch. M 5.
 — † *M. W. Drobisch*, Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher

Methode. 2. Aufl. XVI, 355. Hamburg, Voss. *M* 6. — † *J. Schuchter*, Empirische Psychologie vom Standpunct seelischer Zielstrebigkeit. 269. Brixen, Kath. Pressverein. *M* 2,50. — † *G. A. Laurent*, über Entstehung nicht-empirischer Erkenntnisse. 16. Görlitz, Vierling. *M* —,50. — *J. Rehmke*, Aussenwelt, Innenwelt, Leib u. Seele. 48. Greifswald, Abel. *M* 1,20. — *F. Gill*, the aspects of personality (NW. 7, 229—248). — *W. Wundt*, über naiven u. kritischen Realismus (Philos. Studien 12, 298—307. 13, 1—106. 223—433). — *F. Carstanjen*, d. Empiriokriticismus (Viert.-Jahrschr. f. Philos. 45—90. 190—214. 267—293). — *R. v. Schubert-Soldern*, über das Unbewusste im Bewusstsein (ib. 393—407). — *E. Koch*, Rich. Avenarius Kritik der reinen Erfahrung (Aph. 4, 1—31. 129—159. 336—363). — *v. Schubert-Soldern*, Erwiderung auf Prof. Wundt's Aufsatz „Ueber naiv. u. krit. Real.“ (Philos. Studien 13, 305—318). — *J. Bergmann*, Seele u. Leib (Aph. 4, 401—437). — *J. Zahlfeisch*, üb. Analogie und Phantasie (ib. 160—190).

Zuvörderst sei hier aufmerksam gemacht auf den seiner Zeit leider übersehenen Aufsatz von *Wundt*, der seine Methode und Begriffsbestimmung der Psychologie gegen allerhand Einwendungen vertheidigt. Das Hauptinteresse ist hierbei die Abgrenzung der Psychologie gegen die Naturwissenschaft, sowohl rücksichtlich der Methode als rücksichtlich der Objecte und damit zugleich die Stellungnahme zum psychophysischen Parallelismus. *W.* erkennt der Psychologie als einer Erfahrungswissenschaft eine rein empirische, auf unmittelbarer Erfahrung beruhende Methode zu, während die Naturwissenschaften auf mittelbarer, den Gedanken an das wahrnehmende Subject ausschaltender Erfahrung beruhen. Damit ist dann auch die relative Selbstständigkeit des Objectes der Psychologie, des Seelenlebens, gegenüber den Objecten der Naturwissenschaften, d. h. der von ihnen erschlossenen und analysirten Körperwelt gegeben. Die weitere gleich wichtige Frage, wie die Psychologie sich zu den Geisteswissenschaften oder Cultur- oder historischen Wissenschaften verhalte, bleibt dabei leider sehr im Hintergrunde. *W.* fasst die Psychologie mit den Geisteswissenschaften ohne ersichtlichen Grund ohne Weiteres zusammen. — Ueber dieses Hauptproblem bieten auch die übrigen psychologischen Arbeiten nur ganz spärliche Andeutungen. Der Grundriss *Höfler's* ist ein für den Gymnasialunterricht berechneter Auszug aus seinem grösseren Werke, übrigens nach strengster Methode gearbeitet und überaus instructiv für den gegenwärtigen Stand der Dinge, insofern also sehr zu empfehlen. Freilich fehlt an dem berührten Hauptpunkte auch hier jede feinere Darlegung. Er gibt über Ethik und Religion nur ganz kahle Allgemeinheiten. — *R. Müller* gibt das zweite Bändchen einer naturwissenschaftlichen Psychologie. Sie soll die Bewusstseinsvorgänge durch das neue Mittel der Inschau eines hypnotisirten Mediums in das Gehirn analysiren, das durch den Schädel hindurchzublicken und die hier gewisse Gedanken begleitenden Vorgänge zu beschreiben vermag. *M.* will auf diese Experimente schliesslich eine Weltanschauung gründen. — *Gill* betont den Begriff der Persönlichkeit als den psychologischen Hauptbegriff, der das Werthvollste bezeichnet, was das Seelenleben erreichen kann und den Punct darstellt, von dem aus die ganze

historische und geistige Welt zu verstehen ist. Er vertheidigt ihn gegen die Nivellirungen, die ihm sowohl von Seite der naturwissenschaftlichen Psychologie als von dem cosmologischen Monismus und von der Gesetze erstrebenden historischen Methode, d. h. von der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung drohen.

Das auch für alle religiösen Probleme entscheidende Verhältniss psychologischer Daten und erkenntnisstheoretischer Verwerthung, bewusstseinsimanter und transcenderer Wirklichkeit behandeln die sehr beachtenswerthen Aufsätze von *Wundt*. Der erste setzt sich mit der „Philosophie der Immanenz“ auseinander, d. h. mit der dem Greifswalder Philosophen Schuppe folgenden Schule, zu der Rehmke, v. Schubert-Soldern, Kauffmann, v. Leclair u. A. gehören. *W.* bestreitet hier das Princip des *esse percipi* zu Gunsten der Anerkennung einer für die kritisch-gereinigte und in den Specialwissenschaften bethätigte Erfahrung feststehenden Transscendenz der Objecte, wobei nur zu bedauern ist, dass *W.* nicht auch den modernen Neukantianismus herangezogen hat, wie das v. *Schubert-Soldern* in seinem vertheidigenden Aufsätze mit Recht fordert. Der zweite Aufsatz wendet sich gegen Avenarius und seine Schule mit dem Versuche, das überaus schwer verständliche System in eine verständliche Terminologie zu übertragen. Er erkennt in ihm nur eine sublimirte Form der naturalistischen Psychologie und Erkenntnisstheorie, die nur künstlich und scheinbar den metaphysischen Ausgangspunct verdeckt und bloss Beschreibung und Analyse sein will. Dagegen wendet sich *Carstanjen*. — *Koch* stellt das System von Avenarius dar, ohne dabei die unentbehrliche Uebersetzung in gemeinverständliches Deutsch vorzunehmen. — Ueber die engere, aber für die Religionspsychologie nicht minder entscheidende Frage des Verhältnisses von Natur und Geist, Leib und Seele handelt die überaus klare und präzise Rectoratsrede *Rehmke's* und ein feiner Aufsatz *Bergmann's*, beide mit der Absicht, die Selbstständigkeit des geistigen Lebens und damit auch die seiner Inhalte gegenüber der mechanischen Naturforschung sicher zu stellen.

b) Anwendung auf die Religion.

- L. Weis*, Erkennen u. Schauen Gottes. Beitrag zu einer neuen Erkenntnislehre. XV, 230. B., Schwetschke. M 3. — *A. Sabatier*, Lettre à M. Babut sur la connaissance de Dieu (RChr. 45, 401—412). — *J. Steinbeck*, Verhältniss v. Theologie u. Erkenntnisstheorie, erörtert an Ritschl u. Sabatier. VII, 254. L., Dörffling. M 4. — *F. Schmidt*, das Erkennen der Menschenseele im Zustande der Leiblosigkeit (ZkTh. 22, 32—60). — *Murisier*, le sentiment religieux dans l'extase (Rev. phil. 46, 449—472. 607—626). — *Récejac*, l'inconcevable (ib. 46, 46—65). — *C. Bos*, la portée sociale de la croyance (ib. 46, 293—302). — *Rutgers Marshall*, the fonction of the religious expression (Mind 1897). — *H. Lüdemann*, Erkenntnisstheorie u. Theologie (PrM. 2, 17—29. 51—64. 88—101. 129—141. 179—191. 208—215).

Weis, der bisher nur als Vf. naturwissenschaftlicher Werke aufgetreten ist, liefert eine apologetische Betrachtung, die den christlichen Gottesglauben als den allein wissenschaftlich haltbaren erweisen

und durch eine Theorie des religiösen Erkennens dieses Ziel erreichen will. Diese Erkenntnislehre ist freilich völlig dilettantisch vom Standpunkte des naiven Realismus aus entworfen und mit allerhand Exzerpten aus populären Geschichten der Naturwissenschaften und der Philosophie belastet. Sie will zeigen, dass die antike Unterscheidung zwischen Erfahrungsdenken und Vernunftdenken, sowie die antike Unterschätzung der Bedeutung des Gefühlsmomentes für die höhere Erkenntnis alle Irrthümer und antichristlichen Lehren verursacht haben, dass dagegen die biblische Lehre von der vollkommen einheitlichen, in Denken, Gefühl und Willen die Erfahrung bearbeitenden Erkenntnis die höhere und mit den modernen naturwissenschaftlichen Forderungen übereinstimmende sei. Sie erkennt in Gott auf Grund der Erfahrung die letzte schöpferische Ursache der Welt und ihrer Gesetzlichkeit, welche Erkenntnis Gottes aber nicht in Anschauung, Vorstellung oder Begriff, sondern in einem dem menschlichen Geiste entnommenen Gleichnis geschieht und wobei diese Erkenntnis zugleich den Forderungen des Gefühls entsprechend zu gestalten ist. Als diese liebevolle Weltursache hat sich Gott in Christus geoffenbart und die Wissenschaft zeigt, dass dieser von Christus geoffenbarte Gottesgedanke der wissenschaftlich haltbarste ist. — *Steinbeck*, ein Schüler F. H. R. v. Frank's, will im Interesse eines auf die Sünden- und Wiedergeburtstheorie begründeten strengen biblicistischen Supernaturalismus die Einmischung jeder anderen Erkenntnistheorie in die Theologie fernhalten als derjenigen, die zwischen fleischlich-sündiger, natürlicher und göttlich-wiedergeborener, übernatürlicher Erkenntnis unterscheidet. Die Erkenntnistheorien sind vielleicht auf philosophischem Gebiete berechnete Unternehmungen, in der Anwendung auf die Theologie aber bedeuten sie die Gleichstellung des Christenthums mit anderen natürlichen Erkenntnisobjecten, oder sind sie doch versteckte Mittel, etwas von seinem übernatürlichen Inhalte abzuschwächen. Dass das der Fall ist, zeigt *St.* an Ritschl und Sabatier, von denen bei Ritschl mehr das zweite, bei Sabatier mehr das erste der Fall ist. Nur eine auf die Lehre von Sünde und Wiedergeburt begründete Schätzung der Bibel als übernatürlicher Offenbarung von einer übernatürlichen Heilsgeschichte kann das Fundament der Theologie bilden, vgl. Kaftan ThLz. 1899, S. 395—398. — Der katholische Dogmatiker *F. Schmid* untersucht die Frage nach Maass, Art und Gegenstand des Bewusstseins der abgeschiedenen Seelen vor dem Endgericht, dabei auf die allgemeinen Sätze scholastischer Erkenntnistheorie zurückgehend. — Der prächtige Vortrag, den *Hartwich* im Bremer Protestantenverein gehalten hat, geht aus von der Bedeutung der mystischen Anlage im Menschenleben als der zwiefachen Fähigkeit, unmittelbare Eindrücke zu empfangen und zugleich eine unmittelbare Sehnsucht nach Befreiung von dem Banne dieser Eindrücke fühlen zu können. Diese Anlage ist ihm der Kern des religiösen Erlebnisses, neben der die reflectirende Durchdenkung des

Erlebten und die Ueberleitung in das Handeln erst Folgeerscheinungen sind. Sie ist den verschiedenen Individuen in verschiedener Stärke gegeben, aber allen als gewaltige geschichtliche Macht erkennbar, die religiös und mystisch nicht-sensible Naturen nur für ihre Person, aber nicht für das Ganze leugnen können. Sie ist zugleich beständig productiv, immer wieder von der Majestät der Natur, dem Geheimniss des Todes und der Macht des Sittengesetzes erregt, in einzelnen Individuen aber zu besonderer, nur mehr nachzuerlebender Macht concentrirt. So sind Sokrates, Buddha, Moses, jeder in seiner Weise, als grosse Helden und Entdecker auf dem Gebiete der Mystik zu betrachten. Die Vollendung des mystischen Bedürfnisses hat Christus gebracht. „Ueber ihn hinaus gibt es keine Religionsentwicklung, denn das mystische Bedürfniss, der Hunger und Durst unserer Seele, ist gestillt“. Neben diesem Kern echter Religion steht aber der Mysticismus, der aus der Unfähigkeit der Reflexion, das mystisch Erlebte zu begreifen, den Anlass zu bunt wuchernden Phantasieen und Autosuggestionen nimmt. — *Murisier* findet die Religionspsychologie entweder stark zurückgeblieben, insofern sie noch meist theologisch oder metaphysisch beeinflusst sei und etwa auf dem Niveau der Willenspsychologie sich befinde, wo diese die Freiheit des Willens experimentell nachweisen wollte, oder überhaupt, wie bei Bain und Wundt, völlig vernachlässigt. Dürftige Andeutungen findet er nur bei Maine de Biran, *Journal intime* 1823 und in dem anonymen Buche „Religionsphilosophie auf modern wissenschaftlicher Grundlage mit einem Vorworte von J. Baumann, Leipzig 1896, werthvolle Andeutungen bei Ribot, „Psychologie des sentiments“, und noch bessere in einem Aufsätze des *American Journal of Psychologie* (April 1896) von Lauba, „Ueber die Bekehrung“. *M.* selbst glaubt einen noch einfacheren Weg zur empirischen Behandlung der Religionspsychologie einschlagen zu sollen, indem er, wie sonst, so auch hier das Studium pathologischer Einzelercheinungen für werthvoll hält. Denn diese zeigen doch nur die Zersetzung höherer Gefühle und die Uebertreibung einzelner constitutiver Elemente. So will er die Ekstase untersuchen, und zwar die specifisch religiöse Ekstase, nicht die philosophisch-mystische. Er erkennt in ihr zunächst eine Verschiebung des normalen Verhältnisses des socialen und individuellen Charakters der Frömmigkeit zu Gunsten des letzteren, und hier wieder ein durch allerhand gesteigerte Zustände der Uneinheitlichkeit des Bewusstseins herbeigeführtes Bedürfniss nach Vereinheitlichung, das durch künstliche, meist psychophysische Mittel gewaltsam befriedigt wird, und die Ausschaltung der nicht-religiösen Bewusstseinsbestandtheile anstrebt bis zu religiösem Monoideismus, Hallucination und Vision, oder gar zur intellectuellen Indifferenz mit blossen begleitenden Beruhigungsgefühlen. An diesem Krankheitsbilde kann für den wirklichen normalen psychologischen Charakter der Religion gelernt werden, dass die religiöse Idee nach ihrer subjectiven Seite das Princip der Vereinheitlichung der Seelenzustände und damit die leitende Idee für die Bildung der Persönlich-

keit ist. — Récéjac, der Vf. des im vorigen Jahre besprochenen bemerkenswerthen Buches über les fondements de la connaissance mystique analysirt die den religiösen Bewusstseinserscheinungen einwohnende Idee des Absoluten, die er als vorbewusste und dann erschlossene Voraussetzung alles Denkens und Handelns anerkennt, aber als völlig unfähig bezeichnet, zur Klarheit einer rationalen logischen Idee erhoben zu werden. Sie lässt sich nur praktisch und psychologisch constatiren und fällt geradezu mit der Idee des Irrationalen zusammen, insofern sie überall da auftaucht, wo das Denken, Erkennen und Handeln auf etwas aus aller Analogie des bisherigen Herausfallendes, oder auf die unvorstellbaren und rational undurchdenkbaren Hintergründe und Voraussetzungen des Wahrnehmens, Denkens, Fühlens und Wollens stösst. Sie ist das Gegentheil einer Idee, ein Zustand der Auflösung des rationalen Bewusstseinszusammenhangs und der Unbegreiflichkeit, verbunden mit dem Gefühl der Berührung der originalen und lebendigen Kräfte der Welt. Sie tritt bei den Einen mit Leichtigkeit auf und wird von ihnen mit Vorliebe benutzt, um sich von der Herstellung zusammenhängender Gedankenbilder zu befreien, was den phantastischen Mysticismus ergiebt. Sie wird von Anderen möglichst zurückgedrängt zu Gunsten des gesetzlich-rationalen Zusammenhangs von einander analogen Dingen, was den Positivismus ergiebt. Aber sie ist und stellt sich auch gerade bei ernstester Arbeit der Vereinheitlichung plötzlich ein und blüht in dem Genius mit besonderer Fruchtbarkeit auf. Die verschiedenen Arten der Idee des Absoluten lassen sich auch gar nicht logisch vereinigen, sie erreichen ihre Vereinigung nur praktisch in dem sie zu einer Macht innerlichster Realität hypostasirenden religiösen Bewusstsein. Diese Hypothese stellt sich dar in Bildern der Phantasie, die aber von den Bildern der Kunst sich dadurch unterscheiden, dass sie die Intention der Darstellung einer objectiven Realität und nicht die eines Spieles bewusster Täuschung haben. Hier, in der Vereinigung einiger besonders bedeutender mystischer Thatsachen haben alle Religionen ihren Ursprung. Aus der Verhärtung dieser mystischen Bilder und der Zusammenordnung dieser rein subjectiv-persönlichen Erlebnisse der Freiheit mit den Erlebnissen und Methoden der gesetzlich-relativen Erfahrungsforschung entstehen Dogmen und Theologien. „De même que la Connaissance s'égare lorsqu'elle ne se renferme pas dans le relativisme des coordinations mentales, la Religion n'a d'autre objet que les visions du coeur et les créations invérifiables de la foi. Celui qui voudrait bannir l'irrationnel de la religion, ferait la même chose que celui qui voudrait éliminer des Mathématiques la quantité. Damit ist die Religion allerdings rein innerlich und persönlich und jedes äussere Vereinigungsmittel aufgehoben; die sociale Wirkung der Religion beruht auf der Bindung des Bewusstseins durch die Idee des Absoluten, die eben dadurch auch die Einheit und Gemeinschaft zwischen denjenigen Geistern schafft, die sich möglichst tief und innerlich haben von ihr ergreifen lassen. Das

Ganze ist eine interessante Vereinigung descriptiver Psychologie, positivistisch-neukantischer Erkenntnisslehre und mystischer Theologie. Der Vf. verweist zugleich auf ein eben erscheinendes Werk von J. J. Gourd „Les trois dialectiques“, das mehrere Berührungspunkte mit ihm gemein habe, aber den Begriff des Absoluten ganz anders entwickle. — *Bos* gibt mit den modernen Mode-Terminologien eine unbedeutende socialpsychologische Studie über die suggestive Kraft und Bedeutung des Glaubens, insbesondere des religiösen Glaubens. — *Liedemann* gibt den Schluss seiner bereits im vorigen Jahre besprochenen scharfsinnigen Artikel über Schleiermacher, Biedermann und Lipsius, wobei nur zu bedauern ist, dass eine so umfangreiche Arbeit in einer Zeitschrift begraben wurde.

c) Begriff des Glaubens.

E. Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff u. Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. VII, 359. Gü., Bertelsmann. M 5,40. — *R. W. Moss*, the range of christian experience. Fernley Lectures. 126. Lo., Kelly. 2 sh. 6 d. — *W. Schmidt*, Christl. Dogmatik. Th. II. D. evang. Glaube. XVII, 543. Bonn, Weber. M 11. — *M. Schian*, Glaube u. Individualität (ZThK. 8, 170 bis 194). — *W. Ecklin*, d. Religion der verborgenen Gottinnigkeit. 16. Basel, Kober. M —, 25. — *O. Hartwich*, die mystische Seite des religiösen Lebens. 30. Bremen, Schünemann. M —, 50. — *C. Malan*, l'individualisme (RThQR. 190—200). — *E. Thiaudière*, l'obsession du divin. VIII, 361. P. M 2,50. — *H. Joly*, Psychology of the saints. Pref. by Tyrrell. 200. Lo., Duckworth. 3 sh. — *J. Müller*, d. persönliche Christenthum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht. I. Th. 306. L., Hinrichs. M 6.

Die Studien über die Begriffe des Glaubens und der religiösen Erfahrung pflegen, wie sie meist rein dogmatischen Charakters sind und keine Beziehung zur allgemeinen Psychologie und Erkenntnistheorie haben, in dem Referate über Dogmatik behandelt zu werden. Doch sind sie auch hier zu erwähnen. Insbesondere gilt das von dem Buche des Breslauer Diaconissenpastors *Petran*, der, sachlich von Cremer und Kähler, methodisch von Köstlin ausgehend, wenigstens den Versuch einer allgemein psychologischen Lehre vom Glauben unternimmt. Er hält wenigstens dafür, dass eine *conditio sine qua non* für die Verständigung über den Begriff der christlichen Erfahrung eine stufenweise Entwicklung und Darstellung des Inhalts sei, den der Begriff auf anderen Gebieten der Wissenschaft hat. Dazu aber sei wiederum als Grundlage ein wenigstens vorübergehendes Eingehen auf psychologische Fragen nothwendig! Den Anfang bildet eine Darlegung der bisherigen dogmatischen Theorien, die innere Erfahrung und Glaube der Dogmatik zu Grunde legen, wobei die Zuwendung zu dieser Methode aus der Uebertragung der allgemeinen Wendung der Philosophie zur Erfahrung auf die Theologie erklärt, die Bahnbrecher dieser Methode in Schleiermacher und Tholuck aufgewiesen und ihre bedeutendsten Meister in Frank, J. Köstlin und Kähler gezeigt werden. Die eigene Darstellung parallelisirt zunächst die „sinnliche Erfahrung“ und die „höhere sittlich-religiöse Er-

fahrung“, zwischen welche beiden Erfahrungsweisen im Hinblick auf die später zu betonende kirchlich-biblische Vermittlung der Heilswahrheit noch als dritte Erfahrungsweise die „Erfahrung von dem Geistesleben anderer Menschen“ eingelegt wird. Die Analyse der ersten Erfahrungsgruppe geht an der gegenwärtigen sehr ausgebildeten Behandlung des Erfahrungs- und Erkenntnisproblems fast ganz vorbei, indem nur einige herausgegriffene, meist einer veralteten Psychologie angehörenden Sätze benutzt werden, um aus ihnen apologetische Nutzenwendungen zu gewinnen. So seien z. B. nur die Erfahrungen des gleichen Erfahrungsgebietes aufeinander beziehbar, weshalb in Galilei's Erfahrungsforschung das Dogma Nichts hineinzureden habe, ebenso aber auch die religiöse Erfahrung von den übernatürlichen Heilsthatsachen nicht durch Erfahrungen an der gewöhnlichen Natur corrigirbar. Die zweite Erfahrungsgruppe hat mit der gewöhnlichen Psychologie überhaupt gar Nichts mehr zu thun, die diese Fragen vielmehr unter dem Gesichtspuncte der Individual- und Socialpsychologie behandelt. Es soll auch nur die allgemeine Unterlage für den Specialfall geschaffen werden, dass wir durch die Autorität von Propheten und Aposteln Erfahrungen von Gott machen können. Bei der dritten Erfahrungsgruppe schliesslich gilt von vornherein, dass die religiös-sittliche Erfahrung des Christen eine ganz spezifische, durch eine absolute Besonderheit des Objectes, der Erfahrungsvermittlung und des Erfahrungsorganes ausgezeichnete ist. Die christliche Erfahrung mit anderen religiös-sittlichen Erfahrungen vergleichen und etwa erst durch solche Vergleichung die Bedeutung und den Wahrheitswerth der christlichen „Erfahrung“ feststellen wollen, ist ganz unzulässig und Verrath an der vom Theologen zu fordernden persönlichen Heilsüberzeugung. Von hier aus den überragenden Werth christlicher Offenbarung behaupten wollen, ist nur durch Selbsttäuschung und Unehrlichkeit möglich. Daher ist es ehrlicher, mit der rund geforderten und eingestandenen Voraussetzung der absoluten Göttlichkeit des Christenthums zu beginnen und die „christliche Erfahrung“ in strenger dogmatischer Isolirung auf die Art ihres Zustandekommens, ihre Componenten, ihre Bedingungen, ihre Stadien und Folgen für sich allein zu untersuchen. Die Vergleichung mit anderen religiösen Erfahrungen hat nur den Sinn, zu zeigen, dass das Christenthum, in dem eine solche Vergleichung von ihm aus nachträglich möglich ist, sich als die universale Menschheitsreligion erweist! So stellt sich die Untersuchung die zwei Probleme: „Auf welche Weise gibt Gott der von ihm ausgehenden, auf den Menschen gerichteten Wirkungen eine den menschlichen Wahrnehmungsorganen entsprechende Gestalt?“ und „Wodurch ist der Mensch befähigt die auf diesem Wege an ihn herantretenden göttlichen Wirkungen innerlich wahrzunehmen und von anderweitigen Einflüssen zu unterscheiden?“ Das erste ist gegeben in der wundererfüllten und dadurch sich als absolut einzigartige Manifestation charakterisirenden Offenbarungsgeschichte und in der von ihr

zeugenden Urkunde, der hl. Schrift, der zweite im Gewissen und im Gebetstrieb. Zum Schluss wird dann das Bild der theologischen Gesamtaufgabe gezeichnet, die sich von dem methodischen Ausgangspunkte in der christlichen Erfahrung ergibt. Sie ist pietistisch gefärbter, milder Biblicismus, der im Detail historische Kritik zulässt, aber in der Hauptsache erfahrungsmässiges Bekenntniss zu den in der Bibel bezeugten Heilthatsachen fordert und zu diesen That-sachen durch Rückschlüsse und Postulate die weiteren dogmatischen Begriffe hinzugewinnen lässt. — *J. Müller*, der bekannte Evangelist und Vf. „der Evangelisation unter den Entkirchlichten“, sucht im Studium der christlichen Urgeschichte das Material für eine wirklich erfahrungsmässige religiöse Psychologie zu gewinnen, unter lebhaftem Protest gegen alle metaphysisch-philosophische Verwerthung dieser Daten für theologische Speculationen. Vgl. *Wrede*, *ThLz.* 1899, S. 388 bis 392. — Der wesleyanische Methodist *Moss* will zeigen, dass das Christenthum oder die christliche Erfahrung seine Suffizienz und seinen Vorrang vor allen anderen Religionen in der Fähigkeit kund gibt, allen Ansprüchen des ganzen Menschen zu genügen und Leib und Seele in einer auch den Anforderungen der natürlichen Vernunft genügenden, sie bloss weit überbietenden Weise zu reguliren. Eine tiefere Darstellung der „christlichen Erfahrung“ selbst wird nicht geboten, dagegen allerhand Zeugnisse bekannter Literaten für den Werth des Christenthums und mancherlei Verwendung der *Spencer'schen* Mode-Terminologie. — Der Pfarrer *Schian* führt in einem scharfsinnigen und feinen Aufsatz aus, dass bei einer nicht durch den Inspirationsglauben oder den Kirchenglauben bedingten Stellung zum Christenthum die individuelle Verschiedenheit der Glaubens-Gewinnung und -Gestaltung aufs Ernstlichste gewürdigt werden müsse und von einer psychologischen Betrachtung der Religion gefordert werde. Er will vor Allem die Einwände zerstören, dass diese Berücksichtigung zur Zersetzung des Glaubensgrundes und Glaubenszieles führen müsse, was bei richtiger psychologischer Fassung des Glaubens als lebendiger Gemeinschaft mit Gott nicht nöthig sei. Auch die praktischen Einwände, dass dadurch die Confessionen und Richtungen völlig indifferencirt würden, lehnt er ab, da die Anerkennung verschiedener individueller Ausgangspunkte doch die annähernde Verständigung über das objectiv Richtige nicht hindern, diese vielmehr von wirklich wissenschaftlicher Behandlung erreicht werden könne und in beträchtlichem Grade auch schon erreicht sei. „Für's praktische Leben hat die Anerkennung der Berechtigung individuell verschiedener Anschauungen die eine Folge: Aller Nachdruck muss auf den Glauben fallen. Die Glaubensgestaltung tritt in den Hintergrund“. Dass heisst freilich: Einer solchen Theologie liegt eine Theorie von der religiösen Vorstellungsbildung zu Grunde, die im strengen Gegensatze zu aller älteren Theologie die Vorstellungsbildung als variablen Ausdruck der primär-religiösen Lebensgehalte ansieht, eine Theorie, an der sich vor Allem die theologischen Wege scheiden, die aber selten in ihrer fundamentalen Bedeutung ausdrücklich anerkannt wird.

4. Religionsgeschichte und -Entwicklung.

a) Principielle historische Fragen.

- C. *Gaillard*, la recherche du particulier (Rev. philos. 46, 146—153). — † *H. Barge*, Entwicklung der geschichtswissenschaftlichen Anschauungen in Deutschland. 36. L., Dieterich. M —, 60. — *G. v. Below*, die neue historische Methode (Aus HZ.) 193—273. M., Oldenbourg. M 1, 60. — † *O. Flügel*, Idealismus u. Materialismus d. Geschichte (Aus ZPhP.). V, 221. Langensalza, Beyer. M 3. — † *L. Stein*, Wesen u. Aufgabe d. Sociologie (Aus Aph. 4). 38. B., Reimer. M —, 60. — † *Th. Carlyle*, über Helden, Heldenverehrung u. das Heldenthümliche in der Geschichte. IV, 288. Hl., Hendel. M 1, 25. — † *J. Dawson*, Creative development and spontaneous evolution (Exp. 308—320). — *O. Pfeiderer*, Evolution and theology (NW. 7, 413—429). — *E. Vischer*, die geschichtliche Gewissheit u. d. Glaube an J. Ch. (ZThK. 8, 195—260). — † *H. Tannenberg*, Religionsgeschichtliche Bibliothek. I. Die Religionsforschung u. das historische Princip. IV, 21. M —, 50. II. Was ist Religion? 45. M 1. B., Teistler. — *K. Sell*, zwei Thesenreihen über geschichtliche Gewissheit u. Glauben (ZThK. 8, 261—270). — *Th. Häring*, gäbe es Gewissheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe? Mit besonderer Bezugnahme auf die Auferstehung (ZThK. 8, 468—493). — *E. Vowinkel*, Geschichte und Dogmatik. Erkenntnistheoret. Unters. VII, 111. L., Deichert. M 1, 60. — *E. Troeltsch*, Geschichte u. Metaphysik (ZThK. 8, 1—69). — *J. Kaftan*, Erwiderung (ib. 70 bis 96). — *E. de Roberty*, l'idée d'évolution et l'hypothèse du psychisme social (Rev. philos. 45, 1—18). — *A. Fouillée*, les facteurs des caractères nationaux (ib. 46, 1—29). — *H. Jones*, social and individual evolution (NW. 7, 453—470).

Das durch die Complication der historischen Forschung fortwährend gesteigerte Bedürfniss nach einer die Eigenthümlichkeit der geistig-historischen Welt sicherstellenden Logik der Geschichte und das gerade für die historisch-empirische Grundlegung aller Geisteswissenschaften immer brennender werdende Problem, wie gegenüber dem Relativismus der Historie normative Erkenntnisse zu gewinnen seien, hat auch in diesem Jahre zu eingehenden principiellen Untersuchungen über Wesen und Ziel der Geschichtsforschung, über den Entwicklungsbegriff und die Ziele der Geschichte geführt. *Barge* vertritt die Lamprecht'sche Theorie, *v. Below* bekämpft sie in einem höchst scharfsinnigen Aufsätze, ohne aber über das Problem selbst wesentlich neue und besser orientirende Gesichtspunkte zu geben. — *Gaillard* stellt ähnlich wie Rickert und Windelband der bisher allein behandelten nomothetischen und naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die ideographische und historische gegenüber, welche letztere, verbunden mit der Möglichkeit der Wertunterscheidung, erst eine wirkliche Erkenntniss des Seins und insbesondere der organischen und historischen Welt ermöglicht. — *Fouillée* erörtert die Principien der Völkerpsychologie und damit die der Historie, wobei er den anthropologischen, wirthschaftlichen und Naturfactoren relativ geringe Bedeutung neben den ideellen und persönlichen einräumt, im Ganzen aber zu keiner klaren Begriffsbildung kommt. In der Hauptsache nähert sich seine vom französischen Positivismus und Darwinismus ausgehende Anschauung doch Hegel's Lehre vom objectiven Geiste. —

Roberty dagegen vertritt mit charakteristischer Oberflächlichkeit die halbmaterialistische Sociologie der Comte-Spencer'schen Schule, die er als die allmählig herrschend gewordene bezeichnet. — *Stein* behandelt die Gesamtheit der Probleme der historischen Welt, die moderne Sociologie als Erbin der Geschichtsphilosophie betrachtend und nach einem Gleichgewicht der naturbedingten und der ideologischen Elemente, sowie der beschreibenden, causalerklärenden und der normativen Betrachtung strebend. Sein oberflächlicher Eklekticismus gewährt wenigstens einen Einblick in die Gährung des gegenwärtigen Denkens über diese Dinge, wenn auch freilich das Verhältniss der descriptiven und erklärenden Geschichtsauffassung zur Gewinnung von Normen aus der Geschichte sehr unklar und flüchtig behandelt ist. — *Jones* betont die Bedeutung der Persönlichkeit sowohl als Factor wie als Resultat der socialen Entwicklung.

Eine durchsichtige Anwendung der modernen Principien, insofern sie die historische Welt betreffen, macht *Pfleiderer*. Er bezeichnet den Entwicklungsbegriff als den Begriff einer streng causalen und nur durch Vermittlung der Causalität teleologischen Verknüpfung alles seelischen Geschehens und erkennt in diesem Begriffe die einmüthig befolgte moderne Methode der Erforschung und Beurtheilung der seelisch-geschichtlichen Wirklichkeit. Daher verlangt er auch von der Theologie die runde Anerkennung dieser Methode und bezeichnet als Consequenz dieser Methode die Aufgabe alles und jeden miraculösen Supernaturalismus, nicht bloss in Bezug auf die Naturwunder, sondern auch in Bezug auf die inneren seelischen Wunder der Erleuchtung und Offenbarung. Die Folge hiervon ist, dass das Christenthum, das Jedermann als die höchste bisher erschienene Gestalt der Religion, anerkennen muss, streng in diesen Zusammenhang zu stellen, seine Geschichte hieraus zu erklären und seine zukünftige Entwicklung von hier aus zu bestimmen ist. Hierbei sind nicht bloss die Propheten, sondern vor Allem auch die Person Jesu von diesem Zusammenhange aus zu begreifen. Nur der jüdische Messianismus und dann das Bedürfniss supernaturalen Grundlagen des Kirchenthums hat die supernaturale Isolirung Jesu herbeigeführt. So ist auch das Urchristenthum nicht eine ewige Norm, sondern nur der mit der Zeitlage zusammenhängende Ausgangspunct des Christenthums, der in der weiteren Entwicklung mannigfach verlassen, corrigirt und verändert worden ist, und so wird auch die Zukunft noch manchen Wandel und manche Verschmelzung bringen. An keinem Puncte der Geschichte ist die absolute Wahrheit, weder in Jesus, noch in der Reformation, noch in der Gegenwart. Auch kann man keine Religion, also auch nicht das Christenthum, als absolute bezeichnen. Es ist nur die höchste bisherige und hat eine noch unübersehbare Entwicklung vor sich. Damit ist aber doch nicht ein skeptischer Relativismus gelehrt. Vielmehr schliesst der Begriff der Entwicklung den teleologischen Gedanken einer in der Mannigfaltigkeit der Geschichte sich erschliessenden und auswirkenden göttlichen Vernunft ein, die stufen-

weise emporstrebt. Damit sind freilich einige unweigerliche Folgen des Entwicklungsbegriffes richtig gekennzeichnet. In diesem selbst aber sind doch wohl noch mehr Probleme eingeschlossen, als *Pfl.s* Darstellung erkennen lässt. — Dem gleichen Gedankengange folgt in der Hauptsache nur mit einer sehr viel skeptischeren Behandlung des Entwicklungsbegriffes die Abhandlung von *Troeltsch*, die dieser gegen Kaftan's Angriffe zur Vertheidigung und Ergänzung seiner Aufsätze über die „Selbstständigkeit der Religion“ richtet. Er zeigt, wie neben der modernen, der Naturwelt zugewandten Methode eine ebenso neue und fruchtbare, der historischen Welt zugewandte erwachsen ist, deren bei jeder Anwendung bewährte Voraussetzung die Einheitlichkeit und Gleichartigkeit alles menschlichen Geschehens ist und die das einzige Mittel zur Bewältigung dieser relativistischen Mannigfaltigkeit in dem Entwicklungsbegriffe besitzt. Dabei bleibt freilich Wesen und Anwendung dieses Begriffes mit vielen Problemen behaftet, doch hält ihn *Tr.* für hinreichend leistungsfähig, um die beherrschende Stellung des Christenthums in der Religionsgeschichte zu erweisen, wobei dann freilich unter Einfluss desselben Begriffes das Christenthum als ein der Entwicklung unterworfenen Princip zu betrachten ist. Den Begriff einer absoluten Religion und vollends den einer einmal dagewesenen auch absoluten Verwirklichungsform dieser Religion hält auch *Tr.* für ein irreführendes Erbe des alten kirchlichen Supernaturalismus. Der Glaube an die in der Geschichte waltende Vernunft oder die metaphysische Auffassung der Geschichte als der Auswirkung teleologisch-einheitlicher göttlicher Zwecke, der trotz aller Schwierigkeiten, trotz aller Bedeutung des Besonderen und trotz aller Bedeutung der Naturfactoren festgehalten werden kann und muss, ersetzt diese ältere Weise, die Normativität des Christenthums zu begründen, insofern einer historischen Vergleichung das Christenthum ganz zweifellos als Convergenczpunct der Tendenzen der bisherigen religiös-ethischen Entwicklung erscheint. In dieser consequenten Anwendung des Entwicklungsgedankens und der daraus folgenden antisupernaturalistischen Auffassung der Geschichte und der Begründung religiöser Normen erblickt *Tr.* den eigentlichen Unterschied seiner Position von der Kaftan's und bezeichnet es als ein gründliches Missverständniss, wenn Kaftan das Wesentliche seiner Position in einer Zurückführung des Christenthums auf eine philosophische Idealreligion erkennt, die aus philosophischen Prämissen feststehend zur Beurtheilungsnorm der Geschichte gemacht und mit dem Christenthum willkürlich identificirt würde. — *Kaftan* erwidert in einem zweitheiligen Aufsätze, der vor Allem die Fähigkeit einer derartig historisch-psychologischen Methode zur Ausmittlung des Stufenverhältnisses der positiven Religionen und die Möglichkeit der Anerkennung des Christenthums als Höhepunctes der bisherigen Entwicklung bestreitet und davon die Frage nach der Geltung des christlich-kirchlichen Supernaturalismus völlig absondern, aber dann auch in dieser reinlichen Abtrennung von allen historisch-psychologischen

und historisch-kritischen Fragen um so energischer bejahen will. Es sei eine willkürliche „Verquickung“, wenn ich sein Verwerfungsurtheil über jene historisch-psychologische Methode von dem ihm allerdings a priori feststehenden kirchlichen Supernaturalismus aus dictirt sein lasse. K. wendet sich daher zunächst ohne jede Rücksicht auf das Problem des Supernaturalismus gegen die historisch-psychologische Methode und dann ohne jede Rücksicht auf diese Methode und deren in Exegese und Dogmengeschichte bereits vorliegenden Resultate zu dem Problem des Supernaturalismus. Demgegenüber kann ich nur wiederholen, dass in dieser ganzen Frage der kirchliche Supernaturalismus nicht von vorneherein auf der Seite gehalten werden kann, sondern bei der Lage der ganzen historisch-kritischen Forschung im Vordergrunde des Problems steht. Ist er Angesichts der erkennbaren inneren Verknüpfung der Entstehung und der Entwicklungsgeschichte des Christenthums mit der übrigen Religionsgeschichte, Angesichts der unleugbaren Verflechtung der Propheten, Jesu und der Reformatoren in die jemalige gegebene allgemeine Lage und Angesichts der auf alle christlich-religiösen heiligen Schriften anwendbaren allgemeinen historisch-kritischen Methode unhaltbar, dann bleibt eben nur die Nothwendigkeit, das Christenthum vom Boden einer Ueberschau über die principiell gleichartige historische Welt zu würdigen. Sollte sich hier die Unmöglichkeit einer Stufen- und Werthbeurtheilung überhaupt, oder auch nur die Unmöglichkeit einer Werthung des Christenthums als des Höhepunctes der bisherigen Entwicklung ergeben, dann bleibt eben Nichts übrig als Skepsis oder Ersatz für die Religion durch leichter allgemeingültig festzustellende Ideale. Ich suchte zu zeigen, dass weder jene Skepsis noch dieser Ersatz zulässig ist, sondern, dass für eine undogmatische historische Betrachtung das Christenthum thatsächlich gegenüber den nichtchristlichen Religionen trotz seines engen Zusammenhanges und mannigfacher Gleichartigkeit mit ihnen doch eine Erscheinung höherer Ordnung ist. Die ganze Frage nach der Absolutheit, die ja doch nur für die Anfangszeit in Anspruch genommen wird, erscheint mir als dogmatische Quälerei, die für eine undogmatische Betrachtung wegfällt. Es genügt die thatsächliche unermessliche Präponderanz, an die der wissenschaftlich uncontrolirbare Glaube nach Bedürfniss verabsolutirende Reflexionen anknüpfen mag. Was nun K. in seinem ersten Theile gegen eine solche Methode einwendet, läuft daraus hinaus, dass gegenüber der Mannigfaltigkeit der wirklichen Geschichte eine solche Werthabstufung nur bei dem Besitz eines zum voraus fertigen und daher nur aus metaphysischer Speculation ableitbaren Religionsideals möglich sei, ganz abgesehen davon, dass dann auch die Construction der Entwicklung von einem solchen aus willkürlichen Prämissen gewonnenen Ideal aus nur mit arger Selbsttäuschung und unter arger Vergewaltigung der Thatsachen möglich sei. Wer, wie ich, die Möglichkeit einer solchen Ableitung leugnet, der schneide sich auch die einer Gradation der historischen Entwicklung ab und müsse,

wenn er überhaupt eine solche will, sich den Maassstab consequenter Weise von dem durch sich selbst feststehenden christlichen Supernaturalismus reichen lassen. Aehnlich haben auch die oben erwähnten Bücher von Haug und Petran argumentirt und ohne deren theologische Vorurtheile Adickes, bei dem dann aber freilich die bedenklichen, auch für eine etwaige Construction der Entwicklung von einer normativen Offenbarung aus sich ergebenden Consequenzen dieser Skepsis richtig enthüllt werden. Dem Scheitern meiner Methode sei ich nur dadurch entgangen, dass ich thatsächlich doch ein metaphysisches Ideal der Religion mitbringe, dessen Gewinnung ich nur in der Religionspsychologie versteckt hätte, wo ich statt mich an die blosse bewusstseins-immanente Phänomenalität der Bewusstseinsvorgänge zu halten, die in ihnen enthaltene Beziehung auf eine bewusstseinstransscendente Realität betont und eben damit ein metaphysisches Religionsideal gewonnen hätte. Allein damit ist doch noch kein Ideal, sondern nur das einfachste Element der historischen Entwicklung gegeben. Von dieser Entwicklung aber suchte ich zu zeigen, dass in und mit ihr genau wie beim logischen Denken und bei der Moral die Maassstäbe erwachsen und dass vermöge der ihr einwohnenden Vernünftigkeit die höhere Stufe die niedere als Vorstufe erkennen und zu sich unter Umständen emporziehen könne. Diese Metaphysik der Geschichte ermöglicht es, von der Geschichte aus normative Erkenntnisse zu gewinnen. In allen nicht religiösen Fragen pflegen wir wenigstens so zu urtheilen. Die Stellung des Christenthums zu erkennen ist zudem ohne eine allzu peinliche Construction der Entwicklung möglich. Es hebt sich für eine Ueberschau deutlich genug heraus, wie man z. B. auch bei dem im vorigen Jahre besprochenen Buch von Vierkandt sehen kann. Er scheint mir dazu keiner durchgeführten dialektischen Construction in der Weise Hegel's zu bedürfen. Dabei ist natürlich selbstverständlich, dass von einer solchen Ueberschau aus die unmittelbar gegebene, durch die naive Selbstisolirung und Selbstverabsolutirung gegebene Gestalt des Christenthums erhebliche Veränderungen erfährt. Das ist aber die Wirkung der Wissenschaft auf die Religion, die hier wie überall die unmittelbar vorliegende Meinung nicht aufhebt, aber doch verändert. Die wissenschaftliche Methode auf die Religion anwenden wollen und ihre unmittelbar gegebene — *K.* sagt „concrete“ — Gestalt dadurch nicht verändern wollen, heisst für sie einen völlig vereinzelteten Ausnahmefall schaffen. Entscheidend ist *K.*s Satz: „Entweder wir haben im Christenthume selbst das zureichende Ideal, wie es denn in der That so ist, dann brauchen wir keine Religionsphilosophie. Oder wir brauchen diese, die sich auf alle Religionen bezieht, auch zur Feststellung des Ideals (ich müsste sagen: zur wissenschaftlichen Einsicht in die Abstufungen der Religionen und damit zur Begründung der Höchststellung des Christenthums), dann wird sie aber auch aus dem Ihnen hinzuthun“, S. 77. Das will *K.* durchaus vermeiden und insofern bleibt es doch dabei, dass seine

Erörterungen über die Methode von dem Blick auf das wünschenswerthe Resultat der Erhaltung des concreten, d. h. supernaturalistischen Christenthums beeinflusst sind. Diesem Supernaturalismus widmet er daher eine zweite Betrachtung, die sich auf rein dialektische und rein religiöse Argumentation beschränkt. Eine solche Argumentation fordert aber als Grundbedingung jedes Offenbarungsglaubens, jeder wirklich erlösenden Gewissheit von Versöhnung und Sündenvergebung den Supernaturalismus, der nur heute bei der skeptischen Stimmung der Gegenwart nicht mehr in erster Linie mit dem Wunder- und Weissagungsbeweis gestützt, sondern zunächst nur als unabtrennbarer Bestandtheil des Christenthums gefasst werden kann, ohne den es nicht zu haben ist und ohne den es keine Gemeinde gibt. Gegenüber der antisupernaturalistischen Gesamttendenz der Gegenwart bemerkt K.: „Ich halte die Aufklärung für eine grosse Welle des geistig-geschichtlichen Lebens, in der wir gewiss eben noch stehen, die aber auch wieder ablaufen wird, und zweifle nicht, dass der Offenbarungsglaube sich als zum eisernen, unauflöslichen Inventarbestand der Christenheit (und d. h. des geistig am meisten fortgeschrittenen Theils der Menschheit) gehörend erweisen wird“. Wogegen nur zu sagen ist, dass es gegenwärtig nicht gerade danach aussieht und dass die Wissenschaft von der Entstehung des Christenthums bisher jedenfalls immer zunehmend eine antisupernaturalistische Richtung einschlägt und ihr ihre Erfolge verdankt. — Von dem theologischen Standpuncte Kähler's und Frank's aus wendet sich die sehr unreife, verworrene und unkundige Untersuchung *Vowinkel's* den gleichen Problemen zu. Von der Breite der historischen Welt aus entstehen heute die Probleme aller Geisteswissenschaften, und gegenüber der von hier drohenden Gefahr des historischen Relativismus gilt es Absolutheit und Uebernatürlichkeit des Christenthums zu retten. Er construirt daher zunächst den Unterschied der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften, dann innerhalb der letzteren eine „seelische Urfunktion“, die in Selbsthingabe und Selbstbehauptung besteht, schliesslich ein specifisch theologisches Erkennen, das in der Selbsthingabe an Gottes übernatürliche Offenbarung und in der Selbstbehauptung gegen die Sünde besteht und, hierin einen absolut wahren Lebensinhalt findend, den Maassstab zur Beurtheilung der nur relativ wahren und werthvollen übrigen Lebensinhalte feststellt (vgl. Troeltsch, ThLz. 1899, 377—379).

Von dem Umstande, dass es von historischen Grössen nur eine relativ sichere, durch kritische Forschung zu erreichende Erkenntniss geben könne, geht *Vischer* aus und sucht die Schwierigkeiten, die hieraus gegen die in der Dogmatik der Ritschl'schen Schule herrschende Lehre von Jesus als der absoluten Gottesoffenbarung und dem durch diese Gewissheit seiner Offenbarungsbedeutung uns von dem Sündenbewusstsein erlösenden Vertreter Gottes entstehen, durch eine Untersuchung über das Wesen historischer Erkenntniss zu bewältigen. Er will zeigen, dass der diesen Inhalt besitzende, also

Gott in Christus auf einzigartige Weise sicher findende, Glaube von einer historisch-kritischen Erforschung des Lebens Jesu völlig unabhängig ist. Als letztes entscheidendes Kriterium historischer Gewissheit sieht V. das Hereinragen der Wirkungen historischer Thatssachen in die Gegenwart an, aus denen mit Unterstützung vorhandener Denkmäler und Zeugnisse die Thatssache in der Hauptsache zutreffend erkannt werden kann. Von Christus ist als Wirkung in unserer Welt die christliche Gemeinschaft mit Gott vorhanden, die der Sünde gegenüber etwas absolut Uebernatürliches ist und auf eine eigenartige historische Ursache schliessen lässt, welche denn auch von dem Evangelium ganz in der Weise uns bezeugt wird, wie wir sie von hier aus erwarten müssen. Wissenschaftliche und historische Gewissheit von der Geschichte Jesu ist nur im kleinsten Umfange, vielleicht gar nicht möglich. Aber eine religiöse Erfahrungsgewissheit, die bei der Vernehmung des Evangeliums von der Wahrheit seiner Forderungen entsteht, und die Erfahrung von den Wirkungen dieses Evangeliums auf eine Gemeinschaft lebendiger Menschen überzeugen von der historischen Thatssächlichkeit der Offenbarung Gottes in Christo, durch die diese Wahrheit in die Welt gekommen ist. Die Wahrheit des Christenthums bestätigt sich durch den unmittelbaren religiösen Eindruck, mit diesem Eindruck ist aber auch die historische Wahrheit der Ereignisse verbürgt, durch deren Vernehmung nur dieser Eindruck zu Stande kommt. Der Glaube an die Wahrheit der religiösen Lehre des Evangeliums muss den Glauben an die geschichtlichen Thatssachen herbeiführen, in Verbindung mit welchem sie in die Welt getreten ist, nicht aber kann die historische Gewissheit der Thatssachen den Glauben an den unmittelbaren religiösen Inhalt erzeugen. Andererseits aber befestigt die so gewonnene Erkenntniss vom Historischen wieder den Glauben an die Wahrheit der gegenwärtigen religiösen Macht. Es ist die alte Zwickmühle, in der sich alle Betrachtungen über das Verhältniss religiösen Glaubens und historischer Thatssachen bewegen. Das Bedürfniss, den Glauben von allen historischen, der Unsicherheit und Kritik ausgesetzten Elementen zu entlasten, ihn auf seinen unmittelbaren gegenwärtigen Inhalt und auf seine dauernde productive Kraft zu verweisen, verbindet sich kunstvoll mit dem Bestreben, die historischen Berichte durch Verbindung mit dem Glauben der gewöhnlich historischen Methode und ihren Voraussetzungen, damit aber auch der Unsicherheit und Kritik zu entziehen bezw. diese auf Peripherisches zubeschränken. — Durch diesen Aufsatz Vischer's angeregt behandelt Sell das gleiche Thema wesentlich radicaler. Die erste Thesenreihe nimmt Stellung zu den historischen Elementen des Christenthums, indem sie deren Behandlung völlig der methodischen Kritik ausliefert und sich nur vorbehält, dass für einen im Christenthum religiöse Wahrheit erkennenden Menschen jene historischen Ereignisse und Personen als die dann jedenfalls von besonderer göttlicher Absicht getragenen Ursprünge einer indirecten religiöse Bedeutung behalten, wie auch immer das Er-

gebniß der Forschungen ausfalle. Eine zweite Thesenreihe bestimmt das Wesen des Glaubens rein für sich, dabei anerkennend, dass der Glaube immer nur auf die unmittelbar gegenwärtige Gottheit gerichtet sein könne. Aber der Glaube entsteht zunächst in Abhängigkeit von der Ueberlieferung religiöser Musterbilder und Autoritäten und schreitet erst durch persönliche Reproduction jener Urbilder zu eigener lebendiger Gottesgemeinschaft fort und empfindet in den praktischen Wirkungen dieser That erst die wirkliche Kraft und Wahrheit seines Inhaltes. Er ist eine Verbindung ästhetischer Reproduction und ethischer That und daher dem Wechsel von Gewissheit und Ungewissheit naturgemäss ausgesetzt. „Demnach ist Glauben ein schöpferisches Handeln unter der Voraussetzung eines (angeeigneten) Ideals, wodurch wir die Gewissheit erlangen, dass dieses Ideal Wirklichkeit ist. Wirklichkeit ist es aber, wenn es in uns als Kraft wirkt“. Diesen Bestimmungen, auf welche die Abhandlungen des Ref. eingewirkt zu haben scheinen, fügt aber der Schluss wieder eine Erhebung historischer Thatsachen zu directen Gegenständen religiösen Glaubens hinzu, die aus diesem Zusammenhange nicht ganz verständlich ist. — *Häring* stellt sich gegen Sell auf die Seite Vischer's und sucht dessen Position noch mehr im Sinne der nothwendigen Beziehung des Glaubens auf die Heilsthatsachen, insbesondere die geschichtliche Erscheinung Jesu, zu verstärken. Von Seite des Glaubens ist die feste und unzweifelhafte Begründung auf ein offenbares und erlösendes Eingreifen Gottes in die Geschichte unentbehrlich, da ihm nur dadurch die Wahrheit seines Gegenstandes gesichert wird. Von Seite der Geschichtswissenschaft aber wird die vom Glauben ergriffene und von ihm geforderte historische Grundlage thatsächlich als möglich und zu Recht bestehend erwiesen, so dass die doch immerhin bedenkliche historische Skepsis Vischer's zu beseitigen ist. Es sei nämlich der Geschichtswissenschaft thatsächlich unmöglich, die Person Jesu dem Entwicklungsbegriffe einzuordnen. Das scheitere an seinem Selbstanspruche. Diesen aber nivelliren und erklären wollen, heisse immer schon antichristliche Dogmen des Entwicklungsbegriffes zu Grunde legen. Es darf daher die Unerschütterlichkeit des vom Glauben geforderten historischen Fundaments auch von Seite der historischen Wissenschaft behauptet werden. Damit hat der Dogmatiker die von Vischer dem Todfeind der Dogmatik, der Historie, gemachten Zugeständnisse wieder auf ungefährliches Minimum beschränkt. Die Exegeten mögen dann sehen, wie sie sich auf der Linie dieses Minimum durchwinden.

b) Die allgemeine religiöse Entwicklung.

E. Vowinckel, Religion u. Religionen bei Schleiermacher u. Hegel. Diss. 62. Erlangen, Merkel, 1896. — † *E. D. Price*, the story of religions. 228. Lo., Newnes. 1 sh. — † *R. Elias*, the tendency of religion. 230. Lo., Chapman. — † *H. Kelly*, the history of religious idea. 194. Lo., Simpkin. 1 sh. — † *E. Starbuck*, Some aspects of religious growth (Aus Amer. Journ. of Psychol.

70—124). — *A. Fornerod*, la première religion de l'humanité (RThPh. 31, 385 bis 404). — *A. S. Geden*, Studies in comparative religion. 328. Lo., Kelly. 2 sh. 6 d. — *Staes-Brame*, de l'évolution de l'idée religieuse. 20. Lille, Lagrange. — † *R. Kleinpaul*, die Lebendigen u. die Todten in Volksglaube, Religion u. Sage. VI, 293. L., Göschen. M 6. — *A. Réville*, un essai de philosophie d'histoire religieuse (RHR. 1897, 36, 370—398). — † *S. M. Dubnow*, die jüdische Geschichte. Geschichtsphilosophischer Versuch. Aus d. Russ. v. J. F. VII, 89. B., Calvary. M 1,50. — † *J. E. Carpenter*, the place of immortality in religious belief. 110. Lo., Green. 1 sh. — *O. Pautz*, Muhammed's Lehre von der Offenbarung. VII, 304. L., Hinrichs. M 8. — † *W. Ph. Englert*, Christus u. Buddha in ihrem himmlischen Vorleben (hrsg. v. d. Leo-Gesellschaft). VII, 124. W., Mayer. M 2,20. — † *R. Falke*, Christenthum u. Buddhismus. 31. B., Rühle. M —,50. — † *J. P. Jones*, Hinduism and christianity: a contrast (BS. 591—628). — *R. Falke*, Buddha, Mohammed, Christus. 1. Th. 2. Aufl. VIII, 216. Gü., Bertelsmann. M 3. — *E. Haack*, Christus oder Buddha? 24. Schwerin, Bahn. M —,50. — † *L. v. Schroeder*, Buddhismus u. Christenthum. 2. Aufl. 44. Reval, Kluge. M 1. — † *G. Samtleben*, Buddha u. Christus (BG. 34, 60—77). — † *Th. Schultze*, der Buddhismus als Religion der Zukunft. 2. (Tit.-)Ausg. von: Christenthum Christi u. das rollende Rad des Lebens. X, 78 u. 193. L., Friedrich. M 3. — *J. Dräseke*, R. Seydel's Untersuchungen über das Verhältniss der Buddhalegende z. Leben Jesu (ZwTh. 41, 502—513). — *E. Stave*, über den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum. V, 280. L., Harrassowitz. M 6. — *M. Friedländer*, der vorchristliche jüdische Gnosticismus. X, 123. Gö., Ruprecht. M 3. — *A. Eichhorn*, das Abendmahl im N. T. (HChrW. 36). 31. Fr., Mohr. M —,40.

Nachzutragen ist die Erlanger Dissertation von *Vowinkel* über die beiden Religionsphilosophen, welche zuerst aus der Religionsphilosophie der Aufklärung mit ihrem einfachen, Norm- und Gattungsbegriff der Religion identificirenden Religionsideal den Uebergang zur modernen Religionsphilosophie mit ihrer Anerkennung der historischen Mannigfaltigkeit als nothwendiger Explication des Grundphänomens der Religion vollzogen. Er sieht mit Recht — wohl unter Anleitung von Class — die Hauptfrage in dem bei dieser Erweiterung des Gedankens gestellten Problem des Verhältnisses zwischen der Einheitlichkeit der Religion und der Mannigfaltigkeit der positiven Religionen, zwischen der Anerkennung der berechtigten Besonderheit aller positiven Religionen und der Anerkennung eines teleologischen und normativen Endzweckes dieser Besonderung. Beide Denker finden die Lösung des Problems im Gedanken einer Entwicklung der Religion, in der sich ein einheitlicher Lebensgang in seine Besonderungen auseinander legt. Die grundverschiedene Art, in der Beide diesen Begriff fassen, und die Schwierigkeiten, mit denen jeder hierbei kämpft, beleuchten die bis heute fühlbaren Probleme. Schleiermacher verzichtet auf jede Deduction, die die Stufen und Arten in begrifflicher Nothwendigkeit aus einander folgen lässt, wie er ja keinen Begriff des Absoluten und der aus ihm folgenden Weltentwicklung besitzt, aus dem diese Folge abgeleitet werden könnte. Er lässt das überall gleiche Grundelement der Religion, das Gefühl des Unendlichen, durch das Zusammensein mit dem endlichen Bewusstsein verschiedene Combinationen eingehen, die jedes Mal von einem anderen

Elemente der überall gleichen Bestandtheile überwiegend ausgehen und somit eine jedes Mal neue Individualisirung der Religion bedeuten. So in den Reden, wo sein Individualitätsbegriff die Darstellung beherrscht, die Mannigfaltigkeit der Religionen aber auch zu einem blossen Spiel gleichberechtigter Individualitäten zu werden droht und die dem Christenthume zugeschriebene Sonderstellung nur inconsequent behauptet werden kann. In der Glaubenslehre construirt er einen teleologischen und werthenden Entwicklungsgang, bei dem aber die Entwicklung nur von der Seite des sinnlichen Bewusstseins ausgeht und dessen Stufen oder Arten sich einfach in der dadurch bedingten jeweiligen Gestalt des absoluten Abhängigkeitsgefühls reflectiren. Der Individualitätsbegriff tritt zu Gunsten des teleologischen Entwicklungsbegriffes zurück, aber die Entwicklung liegt auch hier nicht im inneren Wesen des religiösen Vorganges selbst, sondern in den hinzutretenden Elementen. Auch bleiben die beiden Arten der monotheistischen Stufen hier gleichberechtigte, individuelle Spielarten. Die Sonderstellung des Christenthums als der reinen Religion ist daher hier eine noch greller und energischer durchgeführte Inconsequenz. Leider hat V. diese Inconsequenz und ihre Vorbilder nicht weiter verfolgt. Er hätte sonst den Einfluss des Schemas der Aufklärungsdogmatik und der kantischen Religionsphilosophie bemerken müssen, unter dem das Abhängigkeitsgefühl doch wieder zur natürlichen normalen Religion wird, die in Christus als dem persongewordenen urbildlich wirkenden Ideal der Religion endlich rein und vollkommen in die Geschichte eingeführt wird und somit also, mit dem Christenthum sich deckend, dessen Wahrheit beweist. Schleiermacher hat das Problem, von der Geschichte aus zur Anerkennung normativer religiöser Wahrheit zu gelangen, in keiner Weise gelöst und es auch nicht lösen können, da seiner Geschichtsbetrachtung jede Möglichkeit fehlt, die der Geschichte innewohnende Vernunft in teleologischer Bewegung zu zeigen. Dagegen hat Hegel das Problem sich gestellt und mehr Aussicht auf eine Lösung, da seine Metaphysik ihm ein Bewegungsgesetz der geistigen Entwicklung zu deduciren erlaubte. Die Einheit liegt hier nicht in dem überall identischen Grundelement, sondern in dem Entwicklungsziel, das in den Vorstufen bereits als treibende, durch die Dialektik des Widerspruchs hindurchgehende Kraft enthalten war. Als dieses Ziel erweist sich das Christenthum, das in seiner Deutung der Trinitäts-, Incarnations- und Versöhnungslehre der absoluten Philosophie inhaltlich gleichgesetzt und damit als absolute Religion bezeichnet wird. Alles hängt an diesem Erweis der inhaltlichen Deckung des Christenthums als des letzten Ergebnisses der Entwicklung mit der absoluten Philosophie und von der damit erreichten Einsicht in die Absolutheit des Christenthums. So dürfen denn dessen Ideen als die latenten, durch die Dialektik der Entwicklung allmählig concret herausgebildeten Triebkräfte angesehen werden. Leider steht die Abhandlung durchaus nicht auf der Höhe des schönen Themas. — Die Schrift von

Staes-Brame ist ein ganz oberflächliches socialistisches Pamphlet, das die Religionen für Sterndienst und Priestertrug erklärt, und die davon unterschiedene ganz natürlich erklärbare religiöse Idee als Streben nach einem gerechteren socialen Zustand feiert. — *Fornerod* gibt das übliche Bild der Urreligion, mit Réville und Tylor den Ahnencult und animistische Verehrung von Naturobjecten als ihre Hauptzüge betrachtend. — *M. Müller* vertheidigt von Neuem sein Princip sprachgeschichtlicher Erklärung der Mythologie, die ihm mit Religion und Philosophie zusammenfliesst und aus Unvollkommenheiten der Sprache zu entstehen scheint. Ausser einigen treffenden Bemerkungen gegen die anthropologische und ethnologische Schule mit ihrer Verwerthung des Milieu, enthält das Buch nichts wesentlich Neues und Wichtiges, Zum Beleg seiner Methode gibt er einen Abriss der Gesetze des Sprachwandels. Das Buch von Usener über „Götternamen“, 1896, enthält unvergleichlich viel mehr religionsphilosophisch Brauchbares. — Ein ähnliches Ziel steckt sich nach AJTh. 857 das Buch von *Kleinpaul*. Er behandelt den Todtencult in der üblichen vergleichenden Weise als eines der Elemente primitiver Religion. — *Starbuck* gibt nach AJTh. eine Studie, die, auf der Vergleichung religiöser Biographien beruhend, das typische Bild der individuellen religiösen Entwicklung zeichnen will und sich einer grösseren Reihe von religions-psychologischen Studien der Clark-University einreihet. — *Geden* publicirt seine Vorlesungen über vergleichende Religionswissenschaft, die er am wesleyanischen College zu Richmond gehalten hat, als Beitrag zu der „rapid anwachsenden“ Literatur dieser Disciplin und erstrebt als besondere Eigenthümlichkeit nur die Gemeinverständlichkeit auch für unstudirte Leser. Er legt geringen Werth auf die primitiven Religionen, um so grösseren auf die höher entwickelten Gestalten, von denen er die ägyptische, babylonische, zoroastrische und muhammedanische Religion schildert. Die Religionen des Ostens sollen in einem anderen Bande folgen. Die Betrachtung des Ganzen will von der Unterscheidung natürlicher und geoffenbarter Religion als unhaltbar geworden absehen und die Menschheit auf ihrem Wege zeichnen, wie sie Gott sucht. — Die wichtigste Aufgabe einer entwicklungsgeschichtlichen Abstufung, die Abschätzung des Verhältnisses des Christenthums zu den zwei anderen grossen universalen Religionssystemen, ist in Rücksicht auf den Buddhismus sehr vielfach behandelt worden, ein Zeichen des Einflusses der neobuddhistischen Propaganda und vergleichender religionsgeschichtlicher Studien. Hervorzuheben ist unter ihnen nur die Neuauflage des feinen Essays von *v. Schröder*. — Höchst interessant ist die Durchführung der gleichen Aufgabe dem Islam gegenüber in dem Buche von *Pautz*. *P.* steht auf positiv christlichem Standpunkte, erkennt aber in der vergleichenden Religionsgeschichte das beste Mittel des Verständnisses religiöser Erscheinungen und würdigt von diesem Standpunkte aus den Islam als wirklich prophetische religiöse Offenbarung. Er untersucht das prophetische Selbstbewusstsein Muham-

med's, der sich als Prophet und Reformator weiss, Erleuchtungen und Begeisterungen echt prophetischer Art erlebt und wie die Propheten des A. T.s unter dem Zwange von Offenbarungen steht, sie auch in ähnlicher Form von Gottesreden zu Tage bringt. Sodann das Wesen dieser Offenbarung, ihren Inspirationscharakter und ihr Verhältniss zur buchmässigen Aufzeichnung, ihren Universalismus und ihre Beziehung zu den früheren Offenbarungen der Thora und des Evangeliums, die M. voraussetzt und benutzt. Schliesslich den Inhalt dieser Offenbarung, wobei Gottesbegriff, Sünde, Sündenvergebung, religiöse und ethische Pflichten und Eschatologie nach dem Koran geschildert werden mit mannigfachem Hinblick auf die Umgestaltungen in der späteren islamischen Theologie. Man empfängt einen starken Eindruck davon, wie jüdische und christliche Ideen dem Ganzen zu Grunde liegen, die aber doch in der Persönlichkeit Muhammed's und in Anwendung auf die culturell noch sehr tiefstehenden Beduinen eine originelle Neugestaltung erfahren. Eine Schlussbetrachtung vergleicht Christenthum und Islam in diesem Sinne und ist geneigt, im Islam die Vorbereitung für die verwandten, aber tieferen und innerlicheren Ideen des Christenthums zu finden. — Die Schriften von *Friedländer*, *Stave* und *Eichhorn* seien nur erwähnt als Beispiele dafür, wie stark die rein historische Behandlung das Christenthum in die übrige Religionsgeschichte verflochten zeigt. Namentlich die kleine Abhandlung von E. beruht auf einer sehr feinen Durchdenkung der aus religionsgeschichtlicher Methode folgenden Probleme und hat darin eine über ihren unmittelbaren Zweck weit hinausreichende Bedeutung.

c) Stellung des Christenthums in der religiösen Entwicklung;
Supranaturalismus.

- † C. F. Nösgen, d. moderne Entwicklungslehre u. d. Offenbarungsreligion. 43. Schwerin, Bahn. M —, 80. — P. Ewald, Religion und Christenthum. 39. L., Deichert. M —, 75. — *Chantepie de la Saussaye*, die vergl. Religionsforschung u. d. relig. Glaube. III, 36. Fr., Mohr. M —, 60. — † M. v. Staveren, Welke plaats neemt Christus in het Christendom in (Geloof en Vrijheid 32, 1). — H. M. Larsen, Jesus u. die Religionsgeschichte. Aus d. Dänischen von G. Sterzel. 32. Fr., Mohr. M —, 60. — A. Réville, de Jesu Christo colloquium doctum (RHR. 37, 325—341). — † R. Balmforth, the evolution of Christianity. 176. Lo., Sonnenschein. 2 sh 6 d. — † Chateaubriand, Génie du christianisme. VIII, 358. Tours, Cattier. — P. Chapuis, du surnaturel. Études de philosophie et d'histoire religieuses. III, 298. Lausanne, Payot. fr. 3,50. — L. Lémery, le miracle et le surnaturel (RThPh. 31, 553—571). — † A. Fornerod, la vie chrétienne et le surnaturel (ib. 318—335). — † H. Bois, le surnaturel de M. Chapuis (RThQR. 613—674). — † Th. Rievère, du surnaturel lettre à M. Chapuis (RThPh. 31, 85—90). — † A. Westphal, un mot sur la nature de la révélation (RThQR. 345—354). — † H. Bois, le miracle et l'inspiration d'après M. Sabatier (ib. 201—246). — C. E. Babut, Quelques réflexions à propos de M. Sabatier sur l'essence du Christianisme (RChr. 45, 321—328). — A. Sabatier, Lettre à M. Babut (ib. 45, 401—410). — † H. Bois, les religions et le christianisme d'après M. Sabatier (RThQR. 355—406). — † Ders., le miracle du point de vue chrétien et du point de vue symbolo-fidéiste (ib. 407—436). — † J. Bovon, Pêché et rédemption à propos de M.

Sabatier (Liberté Chrétienne 1). — † *H. Bois*, *l'essence du christianisme* (RThQR. 491—538). — † *Ch. E. St. John*, *Revelation and discovery* (NW. 264, 288). — *M. Thury*, *Providence et surnaturel. Étude de philosophie chrétienne* (RChr. 45, 428—442).

Indem die Berichterstattung über dogmatische Behandlungen dem dogmatischen Ref. überlassen bleibt, sind hier nur die aus dem entwicklungsgeschichtlichen Relativismus erwachsenden Fragen nach der absoluten Bedeutung des Christenthums zu behandeln. Es ist zugleich zu betonen, wie dieses Problem in Folge der Einwirkungen der Religionsphilosophie und vergleichenden Religionswissenschaft einerseits und der kritisch-historischen Behandlung des Christenthums selbst andererseits immer an Bedeutung zunimmt. Es scheint berufen, die Rolle zu spielen, die in der ersten Hälfte des Jhrh.s die Auseinandersetzung mit dem sogen. Pantheismus gespielt hat. Darin spiegelt sich nur die allgemeine Verschiebung des Interesses, der Übergang von einer überwiegend metaphysischen zu einer überwiegend historischen Behandlung der Theologie. — Der Unitarier *John* zeigt an neun modernen Hauptwerken der angelsächsischen Literatur die Herrschaft des evolutionistischen Gedankens in den modernen wissenschaftlichen Bemühungen um die Religion, wobei dieser Gedanke ihm freilich in der cosmischen Anwendung Spencer's vorschwebt und das Christenthum geradezu zum Glauben an die lebensfördernde Entwicklung des Cosmos wird, in der es selbst nur eine zum autonomen Erkennen anleitende Station ist. — Auf dem Boden europäischer Theologie, soweit die Einwirkungen Kant's reichen, erstreckt sich der Evolutionismus nur auf das engere Gebiet der wirklichen Menschheitsgeschichte und hat er nur den speciell historischen Sinn. Dem hieraus entspringenden Relativismus begegnet *Chantepie de la Saussaye* mit einigen sehr dunkeln Orakeln, die einerseits die hohe Bedeutung der Religionsvergleichung und den durch sie bewirkten neuen Stand aller religionswissenschaftlichen Fragen zugeben, aber andererseits doch als Gewinn nur den Einblick in die Mannigfaltigkeit individueller Bildungen zulassen will. Das Christenthum bleibt höchstens Vergleichsobject, wobei die Mängel anderer Religionen betont werden mögen. Es mit ihnen principiell zusammenzustellen, hindert uns der Umstand, dass wir „nicht aus der eigenen Haut fahren“ und von unseren eigenen mitgebrachten Christlichkeit nicht abstrahiren können. Doch scheint *Ch.* damit nicht skeptische, sondern supernaturalistische Theorien, etwa in der Weise Kaftan's, befürworten zu wollen. — *Larsen* gibt lediglich eine rhetorische Leistung, die als Ergebniss der Religionsgeschichte verlangt, zu constatiren, dass Jesus sich als Gottes Sohn bezeichnet hat. Der Glaube fügt dem den Glauben an dies Selbstzeugniss hinzu. Damit sind die beiderseitigen Ansprüche einfach geschlichtet. — Der Vortrag von *Ewald* hebt hervor, dass es für einen christlichen Theologen selbstverständlich sei, den Ausgangspunct seiner Untersuchung, das Christenthum, bei der Frage nach Wesen und Entstehung der Religion ganz

ausser Spiel zu lassen und das Problem von Hause aus so zu formuliren: „wie sich denn das Wesen des Christenthums, seine Herkunft und Entstehung zu der der übrigen Religionen verhalte, ob es damit die gleiche Bewandniss habe und haben könne oder müsse“. Diese Voraussetzung sei schon in seinem Titel eingeschlossen, wie denn in der That fast allen solchen Titeln die gleiche Problemstellung und damit die Vorausnahme der Problemlösung einwohnt. Ihr gemäss zeigt sich denn auch, dass die nichtchristlichen Religionen nach Uebereinstimmung aller Religionsphilosophie ohne göttliche Offenbarungen und bloss mit dem subjectiven Wahne, solche zu haben, entstanden sind. Sie sind natürlich-menschliche Erzeugnisse „ohne eigentlich objectiven Werth, trotz jenes als objectiv etwa zu beurtheilenden Zuges (zu Gott)“. Das Christenthum aber fügt sich „nur formell“ dem allgemeinen Begriffe der Religion, aber ist in Herkunft und Entstehung ganz anderer Natur, wodurch es auch allein zum Glauben an seine Wahrheit und zu seiner Missionskraft befähigt wird. Das lässt sich „freilich auf dem Wege verstandemässiger Deduction nicht beweisen“, sondern nur durch Erfahrung erkennen. Diese dem Christen unabhängig vom Beweis zu eigen gewordene Gewissheit lässt sich aber nachträglich rechtfertigen. Das geschieht durch die Erkenntniss, dass der Begriff einer erlösenden und versöhnenden Gottheit ohne alles dazu geneigt machende Verdienst der Menschen aus den allgemeinen menschlichen Elementen nicht hervorgehen konnte. Nur durch die übernatürliche Person Jesu konnte ein solcher Glaube entstehen, der dem „Natürlichen“ absolut widerspricht. Das Schriftchen ist typisch für die Stellung der meisten Theologen, soweit sie in Anbetracht der Situation den Inspirations-, Weissagungs- und Wunderbeweis aufgeben oder in zweite Linie stellen, zu den religions-philosophischen Grundproblemen und für die Stichhaltigkeit ihrer Gründe. Wir haben sie bereits bei Haug, Petran und Kaftan kennen gelernt. — In der französischen Theologie ist die Discussion über diese Frage immer noch bestimmt durch den nachhaltigen Eindruck des Buches von *Sabatier*, der in RChr. die Objectivität des religiösen Erkennens vertheidigt, da seine Entgegensetzung gegen das theoretische Erkennen nur die Art, nicht die Gewissheit des Erkennen betreffe. Den Einwänden, die von dem mit Sünde, Erlösung und Versöhnung zusammenhängenden Supernaturalismus gegen seine entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Christenthums erhoben werden können, will er später gesondert begegnen. — Ein neues, hiermit eng verwandtes Gährungsmittel ist in die Discussion durch das warmherzige, elegante und scharfsinnige, aber etwas weitschweifige Buch von *Chapuis* hineingeworfen worden. Er erkennt in dem Problem des surnaturel die eigentliche Hauptfrage der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion in der Gegenwart und den Scheidepunct der theologischen Wege. In einem ersten Theile untersucht er den Begriff des „Physisch-Uebernatürlichen“ oder des „Naturwunders“, den er in allen von der Theologie

ihm ertheilten Formen verwirft, nicht wegen der objectiven Unmöglichkeit, sondern wegen der subjectiven Unerkennbarkeit jedes Wunders. Von der Natur aus bleibt vom ganzen Begriffe des Uebernatürlichen nur der eines inneren oder moralischen Uebernatürlichen übrig, das in der sittlich-religiösen Erhebung selbst, oder nach Secrétan's Wort in der Freiheit besteht. Auch der Begriff der Offenbarung macht kein anderes Uebernatürliches nöthig, da Offenbarung und Religion nur zwei Seiten derselben Sache sind und dieses Uebernatürliche der Offenbarung in allen wirklichen Religionen der ganzen Menschheit enthalten ist, wie das Schleiermacher, Biedermann und der Ref. ausgeführt haben. So glaubt Ch. das physische Uebernatürliche ganz streichen zu dürfen und bei allem Geschehenen, auch dem der Religions- und Offenbarungsgeschichte, lediglich eine Zweiseitigkeit der Betrachtungsweise construiren zu dürfen, vermöge deren der ganze Zusammenhang einerseits gesetzmässig verknüpft, andererseits als von Gott unmittelbar gewirkt betrachtet werden darf, was freilich seine Schwierigkeiten hat, sobald man von der kantisirenden Subjectivität der Gesetzesverknüpfung abgeht und die objective Wirklichkeit einer logischen Einheitlichkeit unterstehend denkt. Der zweite Theil erklärt die historische Verbreitung und Macht des Glaubens an das physische Uebernatürliche oder das Wunder auf psychologischem Wege und hält sich dabei hauptsächlich an die Wunder, welche das Hauptinteresse darbieten, die Wunder Jesu. Der Wunderglaube entspricht einem bestimmten geistigen Zustande und hat sehr verschiedene Grade und Formen, je nach dem allgemeinen Stande der geistigen Entwicklung, bis er schliesslich überall den spiritualistischen Elementen der Religion weicht oder zu weichen beginnt, was definitiv erst durch den Protestantismus geschieht, der wenigstens praktisch eine Religion ohne gegenwärtige Wunder ist und dies seit der Einwirkung der Aufklärungsepoche grössten Theils auch theoretisch geworden ist. Dafür hat sich in ihm die Spiritualisirung des Wunders vollzogen, die dem Wunder eine ganz neue, die im ersten Theile bezeichnete innerliche, mit der Religion selbst es identificirende Deutung gibt, so dass also die Aufhebung des alten Wunderbegriffes sowohl das Werk der Wissenschaft als das der Frömmigkeit selbst ist. Diese Spiritualisirung des Wunderbegriffes liegt aber bereits im Wesen des Evangeliums selbst, das den Glauben nicht auf Wunder, sondern auf die innere Ueberführung des Wissens stellt. Obwohl Jesus mit seinem ganzen Volke an das physische Wunder glaubt und selbst physische Wunder verrichtet, von denen freilich „die absoluten Wunder“ auf Rechnung der Legende kommen, hat er doch die Gemeinschaft mit Gott gerade vom Wunder principiell unabhängig gemacht und das Wunder überall ausdrücklich in zweite Linie gestellt. Obwohl dann eine religiös-erregte Zeit und ein wundergläubiger Zustand der allgemeinen Denkweise ihn auf's Lebhafteste mit einer Wunderglorie ausgeschmückt hat, ist doch gerade aus seinem Werke die Spiritualisirung des Wunders hervorgegangen, nachdem der allgemeine geistige Zustand

in eine kritischere Periode eingetreten war. Die modernen Versuche, von diesen Wundern so viel wie möglich zu retten, laufen entweder auf natürliche Erklärung dieser Wunder und damit auf Aufhebung des Wunderbegriffes hinaus, oder sie behaupten das gegenüber der psychologischen Erklärbarkeit der Entstehung dieser Wunder-Erzählungen vollkommen Unwahrscheinliche. Statt dieser mühseligen Kunst ist es wissenschaftlich und religiös viel richtiger, in dem Wunderglauben der Urgemeinde ein poesievolles Zeugniß der mächtigen religiösen Wirkung Jesu zu sehen und der Ueberlieferung so den wahren religiösen Werth zuzuerkennen. In ihr spiegelt sich die unmittelbare Wirkung Jesu bis heute ergreifend und rührend. Das Wesentliche aber erkennen wir nicht mehr in diesem von ihm gewirkten historischen Bilde, sondern im Inhalte seiner Worte und in der fortlebenden Kraft seines religiösen Lebens, wie denn auch die modernen Untersuchungen daher sich von den Problemen des Lebens Jesu zu denen der Predigt und des Selbstbewusstseins Jesu gewandt haben. Ein kurzer Schlussabschnitt stellt die Auffassung von der Identität der Religion und des Uebernatürlichen noch einmal dar und setzt die Religion des Wunders und die Religion des Glaubens und Gebetes, wie sie auf Grund des „inneren Uebernatürlichen“ im Glauben an den von Jesus uns geoffenbarten Vatergott sich darstellt, einander gegenüber. Das tapfere Buch, das mit all den in den oben genannten Schriften construirten besonderen Bedingungen der biblischen Geschichtsforschung entschlossen bricht, erfreut durch ungewöhnliche Klarheit. — Gegenüber den z. Th. sehr heftigen Angriffen, die dieses Buch erfuhr, vertheidigt *Eméry* den Vf. durch eine abschwächende Darstellung seiner Thesen, bei der es vor Allem darauf abgesehen ist, die Wunder Jesu, die Gebetserhörung und die Vorsehung als religiöse Postulate zu behaupten, die ein Einwirken Gottes auf die Natur aussagen, aber dieses Einwirken auf die Natur der Beurtheilung durch die auf deren phänomenale Erklärung gerichteten Naturwissenschaft entziehen.

5. Historisch-Kritisches.

a) Philosophen.

- † *F. Ueberweg*, Grundriss d. Gesch. d. Philos. Th. II. Patristische u. scholastische Zeit. 8. Aufl. VIII, 363. B., Mittler. *M* 6. — † *Th. Ziegler*, die geistigen u. socialen Strömungen des 19. Jhrh.s. VIII, 714. B., Bondi. *M* 10. — † *K. Fischer*, Hegel's Leben, Werke u. Lehre. Lief. 1.—2. Heidelberg, Winter. — *F. Paulsen*, Imm. Kant. XII, 395. St., Frommann. *M* 4. — *H. Gallwitz*, F. Nietzsche. 274. Dresden, Reissner. *M* 2,90. — † *A. Riehl*, F. Nietzsche. 2. Aufl. 132. St., Frommann. *M* 1,75. — † *P. Kalina*, Fundament u. Einheit in Nietzsche's Philos. VI, 124. L., Friedrich. *M* 2. — † *G. F. Fuchs*, F. Nietzsche m. bes. Berücksichtigung seiner Stellung zum Christenthum. 41. St., Belser. *M* —,80. — † *J. Bernhard*, Nietzsche Apostata. III, 73. Lübeck, Lübecke. *M* 1. — † *H. Lichtenberger*, la philos. de Nietzsche. P. *M* 2,50. — *R. Friedrich*, der Nietzsche-Cultus. 23. L., Wiegand. *M* —,40. — *Th. Maurer*, Religionslehre Spinoza's (Diss. Strassb.). 68. Strassb., Kayser. — *Jacobs*, Verhältniss der Schopenhauer'schen Philos.

zu Theismus, Pantheismus, Atheismus (S.-A. aus Z. f. imman. Philos.) 168 bis 202. B., Salinger. — *O. Willareth*, Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland u. bei Kant. V, 149. Strassburg, Schmidt. M 3. — † *C. v. Brockdorff*, Kant's Teleologie Diss. 60. Kiel, Gnevkow. M 1,20. — † *A. Pfannkuche*, d. Zweckbegriff bei Kant u. E. v. Hartmann u. s. Bedeutung für d. Theologie (DEBl. 23, 596—612). — *G. Kettner*, über d. religiösen Gehalt v. Lessing's Nathan. 31. Naumburg, Domrich. M —,60. — † *P. Geyer*, Schiller's ästhetisch-sittl. Weltanschauung. II Th. VII, 72. B., Weidmann. — *Schneiderreit*, Math. Claudius. VIII, 119. B., Hofmann. M 1,80. — † *M. and E. Gibbs*, the Bible references of John Ruskin. 312. Lo., Allen. 5 sh.

Das vortreffliche Handbuch *Ueberweg's* hat nunmehr auch mit seinem zweiten, die patristische und scholastische, d. h. die christlich-kirchliche Philosophie behandelnden Theil die achte Auflage erlebt, mit Unterstützung zweier Katholiken, des Prof. Baumgärtner in Freiburg und des Prof. Wehofer in Rom. Für die Mystik hat wieder Lasson beigesteuert. — Die neueste Zeit, soweit sie Deutschland betrifft, behandelt *Ziegler*, wobei sowohl die allgemeine Lage lehrreich beleuchtet, als insbesondere auch Theologie und Religionsphilosophie in ihrem Verhältniss zu ihr bestimmt werden. *Z.* beklagt vor Allem die rückläufige Wendung, die Theologie und Kirchenwesen überall genommen hat, und beurtheilt in diesem Sinne besonders die Ritschl'sche Schule ablehnend. — *Paulsen's* Buch über Kant zeichnet mit bekannter Verständlichkeit die allgemeine Bedeutung Kant's, seine speciellen philosophischen Theorien und auch, wenn auch nur sehr skizzenhaft, seine religionsphilosophische Position. Bemerkenswerth ist, dass wir hier eine ernstliche und eindringende Würdigung Kant's haben, die weder im Sinne der speculativen Aufsaugung Kant's in die idealistischen Systeme, noch im Sinne des Neukantianismus gemeint ist. — Die Literatur über Nietzsche wächst jedes Jahr weiter. Eine hübsche und liebevolle Biographie vom christlichen Standpunkte aus gibt *Gallwitz*, der in dem Bestreben, von Nietzsche zu lernen, möglichst weit geht und ihm auch manche apologetische Nutzenanwendung abpresst. Er sieht in ihm das Grundübel der gegenwärtigen deutschen Cultur zum Ausdruck kommen, den Umstand, dass die Ueberzeugungen des älteren Idealismus durchlöchert sind und der Specialismus in Naturwissenschaften und Historie neue Ideen nicht geliefert hat. Nietzsche sucht die aus dieser Lage nothwendig werdende neue Cultur, macht sich aber durch seinen Anarchismus deren Auffindung unmöglich. — Im Gegensatze dazu schildert *Friedrich* den gleichen Denker als den Abschaum des Materialismus, der sich aus Hegel entwickelt und über Darwin, Feuerbach und die Socialdemokratie zu Nietzsche geführt habe! — Das Bändchen von *Schneiderreit* über Claudius gehört, wie die erwähnten Werke von Ziegler und Gallwitz, einer der zahlreichen grossen Serien an, die von den Verlegern für nützlich befunden werden. Dieses Mal ist es eine Sammlung von „Lebensphilosophien auf gemeinverständlicher Grundlage“. Dem Programm entsprechend enthält das Büchlein keine Biographie, sondern eine systematisch

geordnete Darstellung der religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Anschauungen dieses Propheten der Genügsamkeit. Die zahlreichen Citate geben eine lebendige Anschauung. — *Maurer* hat das Verdienst, die Religionslehre Spinoza's gerade auf Grund des Tractates zu untersuchen, der vielmehr als seine Ethik auf die werdende kritisch vergleichende Abschätzung der Religionen und auf eine rein historische Auffassung der Bibel eingewirkt hat. Er zeigt, dass der Tractat selbst verschiedene Stadien seiner Kritik neben einander noch unausgeglichen enthält, dass das Bestreben, bei aller historischen Kritik doch einen normativen Kern in der Bibel zu erkennen, obgewaltet hat und für die Ausscheidung dieses Kernes die „Vernunft“ maassgebend gewesen ist, dass schliesslich aber die von Spinoza als Kern der Bibel anerkannte Vernunftwahrheit in ihrer rein praktisch-moralistischen Haltung immer noch eine exoterische blieb im Verhältniss zur eigentlich philosophischen esoterischen Vernunftkenntniss der Philosophie, wie sie die Ethik lehrt. Der Vf. verspricht weitere Studien, bei denen bloss noch genauere Kenntniss der allgemeinen Lage und ihres Begriffscapitals, die Untersuchung der Anlehnungen seiner Bibelkritik an verwandte Kritik und des Verhältnisses seiner rationalistischen Position zu Hobbes, Herbert, Bodin u. A. wünschenswerth wäre. — *Jacobs* zeigt an der Philosophie Schopenhauer's, dass sie die positive Religion in jeder Gestalt, nicht minder aber auch den Theismus, der mit semitischer Religion identisch ist, sowie den Pantheismus, der etwas völlig Undenkbares und dem Dualismus der Wirklichkeit Widersprechendes ist, ausschliesst. Sie ist aber darum auch nicht atheistisch, sondern lässt die Räthsel des Weltgrundes und der in ihm herrschenden letzten Ideen offen. — Einen sehr verdienstlichen Versuch unternimmt der Pfarrer *Willareth*, der die Auseinandersetzung der Religionsphilosophie der Aufklärung mit dem Uebel sehr eingehend und kundig schildert und damit überhaupt einen erwünschten Beitrag zum Verständniss der Religionsphilosophie der Aufklärung gibt. Es kommen besonders Leibniz, Kant und Herder in Betracht.

b) Theologen.

F. H. R. v. Frank, Gesch. u. Kritik der neueren Theologie. 3. Aufl. VIII, 369. L., Deichert. M 6,25. — *R. M. Wenley*, John Caird (NW. 7, 619—637). — *O. Pfister*, Genesis d. Religionsphilosophie Biedermann's II (ZSchw. 15, 17—33). — *Dass.*, Diss. 1—76. Zü., Frick. — † *H. Bleek*, Grundlagen d. Christologie Schleiermachers. XII, 233. Fr., Mohr. M 3,60. — † *J. L. Schultze*, die Ritschlsche Theologie eine Teleologie (NkZ. 9, 211—240). — † *A. J. Weber*, the Ritschlian theology (Ref. Ch. Rev. 145—168). — *C. W. v. Kügelgen*, Dogmatik A. Ritschl's. VII, 125. L., Deichert. M 1,80. — † *Holtzheuer*, geg. d. Theologie Ritschl's (EK. No. 29 f.). — † *R. Wegener*, Ritschl's Idee vom Reiche Gottes im Lichte der Geschichte kritisch untersucht. L., Deichert. M 2. — *L. Stählin*, d. Dogmatik Ritschl's (NkZ. 9, 493—512). — † *J. H. W. Stuckenberg*, the theology of Ritschl (AJTh. 2, 268—292). — † *W. Th. Jungk*, d. Theologie Ritschl's (DAZ. 19, 1—9. 61—172). — † *J. Orr*, the Ritschlian theology and the evangelical faith. XII, 276. N.-Y., Whitaker. 75 c. — *E. Tissot*, les oeuvres theologiques de M. Fogazzaro (RChr. 45, 199—212). — † *G. W. E. Russel*, M. Gladstone's theology (CR.

778—794). — † *O. Flügel*, Rothe als spekulativer Theologe (Aus: ZPhP.). III, 47. Langensalza, Beyer. M 1. — *H. J. Holtzmann*, Rothe's spekulatives System dargestellt und beurtheilt. XII, 269. Fr., Mohr. M 5,60.

Das bekannte, ganz dogmatisch und völlig unhistorisch gedachte Buch *Frank's* ist in dritter Auflage erschienen. Seeburg hat eine Skizze der Theologie *F's* beigezeichnet, die an diejenige Hofmann's unmittelbar anzureihen wäre. Das Buch wirkt als dogmatisches Tendenzwerk für die Erlanger Schule. — Die im vorigen Jahre bereits zur Hälfte vorliegende Studie *Pfister's* über Biedermann liegt jetzt abgeschlossen vor. Indem sie Biedermann's Verhältniss zu Hegel, Vatke, Schleiermacher und den anderen grossen Theologen der Romantik schildert, gibt sie zugleich die Genesis der ganzen sogen. liberalen Theologie, freilich in einer nicht immer ganz sachlichen und hinreichend allgemein-historisch orientirten Darstellung. Der Vf. verspricht eine Kritik auf diese Darstellung der Genesis folgen zu lassen. — *Bleek* gibt eine sehr eingehende und fleissige Darstellung der Entwicklung des Schleiermacher'schen Denkens, wobei er dieses vom Centrum der Christologie aus betrachtet. Leider geht die Untersuchung nur bis zur Weihnachtsfeier und nimmt sie auf die Christologie seiner Umgebung nur sehr wenig Rücksicht. — Die durch das Buch *Ecke's* wieder belebte Discussion über die Ritschl'sche Schule hat eine grosse Anzahl neuer Leistungen hervorgebracht, die aber im Ganzen nur ältere Gedanken wiederholen. Das Buch von *v. Kügelgen*, eine unverkennbare Anfängerarbeit, die ein paar Dogmatiker und Philosophen wie das einzige in der Welt vorhandene behandelt ohne jede Rücksicht auf den allgemeinen Zusammenhang, ist ein Doppelgänger zu dem *Ecke'schen* Buche. Wie dieser von rechts kommend hat *v. K.* die Grundlosigkeit des Geredes erkannt, als ob Ritschl's Dogmatik eine Erneuerung der Kant'schen Religionsphilosophie wäre. Er erkennt mit Recht ihren positivistischen, supernaturalistischen Ausgangspunkt, ihre rein innerkirchliche Abzweckung und ihren ganz wesentlich religiösen und gänzlich unphilosophischen Charakter an. Die philosophischen, d. h. erkenntnistheoretischen und moraltheologischen Elemente sind nur Lehrsätze, die sogar ziemlich verständnisslos und äusserlich herangezogen sind, um einer ganz selbstständig innerkirchlich orientirten biblicistisch-religiösen Denkweise zum apologetischen Anhaltspunkt und zum äusserlich methodischen Darstellungsmittel zu dienen. *v. K.* bringt seine Position am liebsten mit der des ganz unphilosophischen, rein religiös-praktischen Biblicisten Menken in Verbindung. Zugleich übt er eine Kritik, die in Gotteslehre, Sündenlehre und apologetischer Grundlegung die Dogmatik Ritschl's aus der gangbaren kirchlichen Theologie berichtigt oder ergänzt sehen möchte. Die unausgesprochenen Coefficienten der Ritschl'schen Dogmatik sind nicht hervorgehoben; das Bestreben, das, was aus diesen Coefficienten stammt, als aus rein religiösen und biblischen Forderungen hervorgehend zu bezeichnen, ist nicht im vollen Gewicht erkannt. — *L. Stählin* verurtheilt das

Buch daher auch als einen unerlaubten Vermittlungsversuch, der von Hause aus das Alleinrecht der auf Kirche und Schrift fussenden Theologie aufhebe. — Der hundertjährige Geburtstag Rothe's hat eine beträchtliche Zahl — grösstentheils erst dem Jahre 1899 angehörender — Schriften hervorgebracht. In dem Berichtsjahre ist bereits die bedeutendste unter ihnen erschienen, die vortreffliche Arbeit *Holtzmann's*, welche eine treue, eingehende Darstellung mit eindringender Kritik verbindet und in dieser Kritik die eigene Anschauung darlegt. Die Kritik richtet sich vor Allem auf Rothe's Supernaturalismus, der mit einer wirklich historischen Forschung nicht zusammen bestehen kann, und gegen die anthropomorphen Verendlichkeiten Gottes, denen durch eine strengere Fassung der Zeitlosigkeit des göttlichen Wesens abgeholfen werden könne. Zugleich ist die theologische Lage, die wieder den älteren Problemen sich zuzuwenden beginnt, lehrreich charakterisirt. Das Buch gehört zu den dauernden Schätzen der Theologie. — *Tissot* behandelt die Ideen des italienischen Romanciers Fogazzavo, der in seinen Romanen das katholische Dogma und den Darwinismus zu vereinigen sucht.

6. Reformreligionen.

a) Rationalistische.

- † *B. Eckhorst*, Hermannswacht; Gedanken über religiöse, nationale u. persönliche Einheit deutschen Geistes. VII, 68. L., Friedrich. *M* 1. — † *G. List*, der Unbesiegbare. Ein Grundzug germanischer Weltanschauung. 35. W., Vetter. *M* 1. — † *Christlich-Germanisch*. 2. Aufl. 48. L., Fleischer. *M* —, 50.

b) Occultistische.

- † *Baudi di Vesme*, Gesch. d. Spiritismus. Aus dem Ital. v. Feilgenhauer. 2 Bd. M.-A. u. Neuzeit. XI, 567. L., Mutze. *M* 10. — † *Al. Aksakow*, Animismus und Spiritismus. Entgegnung auf E. v. Hartmann. 2 Bde. 3. Aufl. XLIV, XVIII, 752. L., Mutze. *M* 12. — † *Neue metaphysische Rundschau*, hrsg. v. P. Zillmann. II. Bd. 12 H. Zehlendorf, Zillmann. *M* 12. — † *W. Crookes*, der Spiritualismus u. die Wissenschaft. Uebers. v. Willy, hrsg. v. Aksakow. 3. Aufl. XXIII, 125. L., Mutze. *M* 2. — † *F. Hartmann*, Geheimschulen der Magie u. occulte Uebungen (Aus: Lotosblüthen). 54. L., Friedrich. *M* 1. — † *F. Maack*, Occultismus, was ist er? was will er? wie erreicht er sein Ziel? Eine unparteiische Rundfrage mit Antworten v. F. Hartmann, Pfahl, F. Maier u. A. IV, 191. Zehlendorf, Zillmann. *M* 1. — † *H. P. Blavatsky*, Geheimlehre. 3.—5. Lief. L., Friedrich. à 3 *M*. — † *L. B. Hellenbach*, Magie der Zahlen als Grundlage aller Mannigfaltigkeit u. das scheinbare Fatum. 2. Aufl. VII, 199. L., Mutze. *M* 4. — † *Die übersinnliche Welt*, hrsg. v. M. Rahn. 12 H. B., Münster. *M* 8. — † *Wissensch. Zeitschr. für Occultismus*, hrsg. v. Maack. 1. Jahrg. Berlin-Neu-Rahnsdorf, Brand. *M* 10. — † *Praktische Theosophie* v. A. O. Illust. v. C. Becker. III, 216. L., Grieben. *M* 2,40. — † *A. Besant*, Geburt u. Entwicklung d. Seele. Uebers. v. Deinhard. 62. L., Friedrich. *M* 1. — † *Dies.*, im Vorhof. VII, 142. L., Grieben. *M* 4. — † *Dies.*, die uralte Weisheit. Kurzgef. Darstellung der Theosophie. Uebers. v. Deinhard. XV, 331. L., Friedrich. *M* 1. — † *Dies.*, Licht auf dem Weg. 3. Aufl. 96. Ebda. *M* 1,20. — † *Dies.*, d. Mensch u. sein Körper. Uebers. v. G. K. Wagner. III, 96. L., Friedrich. *M* 1. — † *Mabel Collins*, grüne Blätter. 29. L., Grieben. *M* —, 60. — † *F. Hartmann*,

Lehren des Paracelsus vom religionswissenschaftlichen Standpunct betrachtet. VII, 261. L., Friedrich. *M* 3. — † *Ders.*, Denkwürdige Erinnerungen. 243. Ebda. *M* 4. — † *Ders.*, die Reincarnation. 36. Ebda. *M* —, 60. — † *Buddhistische Mission*, das christliche Barbarenthum in Europa, Aufruf an alle Erleuchteten. Von einem Lama. 48. Ebda. *M* —, 50. — † *Die Religionslehre der Buddhisten*, deutsch v. F. Hartmann (Bibl. esoterischer Schriften, B. I). V, 129. Ebda. *M* 1. — † *L. Pick*, die vierte Dimension. 48. L., Strauch. *M* 1. — † *F. Unger*, Magie des Traumes als Unsterblichkeitsbeweis. Mit Vorw. v. C. du Prel. 2. Aufl. 8. Mstr., Mickl. *M* —, 35. — † *L. Denis*, Christianisme et spiritisme. 425. P., Leymarie. fr. 2,50. — *A. H. Barrington*, Anti-Christian cults: an attempt to show that spiritualism, theosophy and Christian science are contrary to the Christian religion. 170. Milwaukee, the young churchman. 50 d.

Von der hier verzeichneten Literatur hat dem Ref. glücklicher Weise Nichts vorgelegen. Aber der jährlich steigende Umfang der Rubrik mag über diese merkwürdigen Aeusserungen des Triebes nach dem Uebersinnlichen und die in ihnen liegenden Andeutung von Wandlungen in der Denkweise nachzudenken anregen.

7. Principielle Theologie.

M. Kähler, dogmatische Zeitfragen. XII, 276. L., Deichert. *M* 5. — *A. Dorner*, zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie (PrM. 2, 407—418. 467—480). — *G. Grupp*, Glaubenswissenschaft als Wissenschaft (ThQ. 80, 618—628). — *P. Drews*, Dogmatik oder religiöse Psychologie (ZThK. 8, 134—151). — *E. Grimm*, Wissenschaft u. wissenschaftl. Methode (PrM. 2, 243—251). — † *E. Lacheret*, une introduction à la dogmatique (Lobstein) (RThQR. 166—189). — † *Buchrucker*, Theologie u. Charakterbildung (NkZ. 7, 1—16). — † *J. R. van König*, de dogmatiek van Dr. Bavinck (ThT. 16, 559—604). — † *H. Appia*, la théologie expérimentale et l'introduction de M. Lobstein (RThPh. 31, 105—121). — † *M. Finckh*, Kritik u. Christenthum. 2. (Titel-)Aufl. VI, 234. St., Frommann. *M* 1,20. — *P. Ewald*, Kaftan's Dogmatik (ThLBl. No. 16 u. 17). — † *C. J. H. Ropes*, the Christ of History and of faith (AJTh. 2, 80—96). — † *Rocholl*, Spiritualismus u. Realismus (NkZ. 9, 784—808. 855—894). — † *W. Rupp*, Recent reconstruction of theology (Ref. Ch. Rev. 261—270). — *Th. Häring* u. *M. Reischle*, Glaubensgrund u. Auferstehung (ZThK. 8, 129—133). — † *H. H. Kuyper*, de christelijke vrijheid. VIII, 118. Kampen, Bos. fl. —, 75. — † *L. Knappert*, de eischen voor eene germaansche godesleer (ThT. 16, 371—397). — † *L. Lafon*, le miracle et l'orthodoxie moderne (RThQR. 675—682). — *J. Herzog*, Abwehr v. Sören Kierkegaard's Angriff auf die Christenheit (ZThK. 8, 271—340). — † *A. Sabatier*, the vitality of christian dogmas et their power of evolution. Transl. by Christen, pref by Freemantel. 96. N.-Y., Macmillan. 80 c. — *C. Stange*, das Dogma u. seine Beurtheilung in der neueren D.-G. 90. B., Reuther. *M* 1,90. — † *P. Johannes*, d. Rettung d. Menschen durch das Christenthum in neuer Weise aus d. Schrift entwickelt. I. Th.: Objective Seite. IV, 402. Meissen, Schlimpert. *M* 3,60. — *W. Herrmann*, die Erlösung durch Jesus Christus u. die Wissenschaft (ChrW. 12, 3—7). — *H. Schultz*, d. Christenthum der ev. Kirche unserer Tage u. die religiöse Stimmung der ersten Gemeinde Jesu (ib. 1035—40. 1059—63). — *Ziegler*, Kirche u. Wissenschaft nach Bernoulli (ib. 269—271). — *Bruckner*, doppelte Methode in der Theologie (ib. 271—275). — *Kattenbusch*, in Sachen der Ritschl'schen Theologie (ib. 59—62. 75—81). — *E. Troeltsch*, zur theologischen Lage (ib. 627 bis 631. 650—657). — *O. Baumgarten*, neuer u. alter Glaube (ib. 771—778. 795—802). — *W. Herrmann*, der wichtigste Gegensatz in der Theologie (ib. 892—897). — *A. Perino*, die alte Theologie (ib. 315—319). — *P. Graue*, Sören Kierkegaard's Angriff auf die Christenheit (ib. 147—150. 170—179).

195—202). — † *Bestmann*, d. todte Punct in der modernen Theologie (Chr. Herold No. 17). — † *C. E. Beeby*, Creed and life: critical enquiry concerning the ancient orthodox creed. 206. Lo., Simpkin. 2 sh. 6 d. — † *G. Th. Gerlach*, was ist aus der Lehre Jesu geworden? VIII, 22. L., Friedrich. M —, 75. — † *Th. A. Mandel*, vor d. Forum d. Augustconferenz. Die Thesen des Pastor Wetzel-Plathe über d. Gefühlschristenthum, superrevidirt v. M. Delitzsch. 25. B., Pabst. M —, 40. — † *R. Degen*, d. Protestantismus u. d. Wahrheit. 14. L., Friesenbahn. M —, 30. — † *W. Monod*, en faveur d'un certain solidarisme (RThQR. 292—313). — † *L. Mayer*, Contre un incertain solidarisme (ib. 314—347. 437—456). — † *G. Bonet-Maury*, the protestant Faculty of Theology of the Paris University (NW. 7, 123—129). — † *H. Bois*, le fideïsme (RThQR. 46—85). — † *W. J. Price*, Symbolo-fideïsme (ExpT. 383—384). — † *L. A.-C.*, Relations internes du symbolisme et du fideïsme (RChr. 45, 211—27). — † *T. W. Allies*, Formation of christendom as seen in church and state. Vol. IV. 472. Lo., Bruns. — † *R. Courtois*, Christian teaching and our religious divisions. Lo., Art and Book. \$ 1. — † Ueber Pfarrer Pfüfers Antrittsrede. Ein freies Wort von einem Orthodoxen. 7. Zü., Schmidt. M —, 20. — † *Glüer*, Autoritätsglaube u. Glaubensgewissheit (EK. No. 9).

Die Zeitfragen *Kähler's* bieten den Neudruck mehrerer älterer Vorträge und Aufsätze, zu denen nur die Eröffnungsrede zu den Vorlesungen über Dogmatik und Ethik, „Christenthum und Systematik“, neu hinzugekommen zu sein scheint. Die Aufsätze stellen sich fast sämmtlich die Aufgabe, den in den Profanwissenschaften herrschenden und von hier in die Theologie verschiedentlich hereingreifenden Methoden, die auf der Annahme der principiellen Gleichartigkeit alles Geschehens beruhen, die Theologie als die auf dem Boden des biblischen Supernaturalismus erbaute, ganz andersartige Wissenschaft gegenüberzustellen. Sie hat in der Bibel ein absolut einzigartiges Object, in der aus dem Verkehr mit der Bibel entstehenden erfahrungsmässigen Einfühlung in die biblischen Ideen und Geschichten eine ganz eigenthümliche Methode und in der biblischen Berichtigung, Vertiefung und Erweichung der kirchlichen Dogmen einen ganz eigenthümlichen, positiven, d. h. kirchlichen Zweck. „Die Stoffe sind lediglich unter den Gesichtspuncten christlicher Einsicht mit den Mitteln kirchlicher Wissenschaft behandelt“. Der Titel müsste daher eigentlich lauten: „Zeitfragen, beantwortet aus dem biblisch berichtigten und verständigten Dogma“. Die für eine solche Wissenschaft grundlegende Lehre von der Bibel als übernatürlicher Offenbarung und vom Zusammenschluss der Bibelwahrheit im apostolischen Zeugniß von Christus hat *K.* in eigenen Schriften ausgeführt, die noch zu neu waren, als dass er sie hier hätte wieder abdrucken wollen. Doch bilden sie die grundlegende Voraussetzung der ganzen Position und aller dieser Abhandlungen. Die aus einer solchen Position entspringende apologetische Haltung gegenüber der von ganz anderem Geiste erfüllten allgemeinen Denkweise und gegenüber ihren mehrfachen Einwirkungen auf die Theologie bildet das Thema der meisten Aufsätze, die aber diese Polemik zumeist positiv treiben, indem sie aus einer Versenkung in den reichen Schriftinhalt die praktische Ablehnung und Erledigung aller dieser Schwierigkeiten durch Gefühl und Stimmung des in der Kirche erlösten Christen erwarten.

Doch dient diese Argumentation aus der Erfahrung und dem Gefühl nur der allgemeinen Abweisung; für die Darlegung der christlichen Gedanken selbst ist vielmehr aus der so in ihrer Herrlichkeit erkannten Bibel auch ein völlig systematischer und klarer Zusammenhang zu erreichen, insofern „wir in dem apostolischen Zeugnisse den völlig entsprechenden Ausdruck der göttlichen Gedanken empfangen haben“. Das Wesen dieser Aufgabe schildert die genannte Eröffnungsrede. Sie beruft sich darauf, dass aus der Erfahrungswelt und insbesondere aus der Geschichte, normative Ueberzeugungen nicht gewonnen werden können, dass der Graben zwischen Idee und Geschichte auch für jeden blossen Idealismus unüberbrückbar sei. Absolute Wahrheit gebe es nur durch die Menschwerdung der Idee, durch eine absolute Offenbarung, die uns in der Bibel überhaupt und abschliessend in dem apostolischen Christusbild vorliegt. Hier besitzt die Theologie die Wahrheit, und aus dieser Voraussetzung deutet sie die Geschichte, wobei das Recht dieser Voraussetzung von empirischer Wissenschaft niemals bestritten werden kann. Sie braucht sie nicht wie die Philosophie erst zu suchen, sondern braucht sie nur als ein Gegebenes zu untersuchen. Diese Untersuchung ergibt aus dem persönlichen Einleben in die Bibel und in der principiell begründeten Abweisung aller von dieser Voraussetzung nicht ausgehenden Denkweisen ein „Musterbild christlicher Ueberzeugung behufs der Aneignung und individuellen An- und Umgestaltung“. Die Unrechtmässigkeit aller jener andersartigen Denkweisen wird damit bewiesen, dass auch sie auf unbeweisbaren, dogmatischen Voraussetzungen beruhen, aber von ihren Voraussetzungen aus es zu keiner erfolgreichen Kräftigung des inneren Lebens bringen. Die übrigen Aufsätze handeln von der Unmöglichkeit menschlichen Fortschrittes abgesehen von der Offenbarung, von der Unzureichendheit des Rothe'schen unbewussten Christenthums, von der Unzulässigkeit aller monistischen modernen Einflüsse auf die Theologie, von den Schwierigkeiten des Glaubens in der Gegenwart, von dem Bekenntniss zur Persönlichkeit des heiligen Geistes als Mittel zur Aussonderung häretischer Theologie, vom Bittgebet, von der Urbildlichkeit der christlichen Urzeit, von der Eschatologie. — Ganz anders ist die von *Dorner* gegebene Charakteristik der Theologie. Er geht aus von der vorliegenden Thatsache, dass die Theologie von der Untersuchung der Principien und der metaphysischen Grundprobleme sich auf die Historie zurückgezogen habe, und beurtheilt diese Historisirung nicht in dem Lichte ihrer radicalen Folgen, sondern als Ausfluss einer Vereinigung modern empiristischer und kirchlich-positivistischer Neigungen. Indem man sich an das gegebene Historische halte, erkenne man das gegebene kirchliche Christenthum als Object der Theologie und den Dienst für die Kirche als Aufgabe der Theologie an, wobei freilich durch bedingte Zulassung der allgemein historisch-kritischen Methoden lauter Halbheiten entstehen, historische Untersuchungen, bei denen eine durch innere Erfahrung oder sonstwie begründete dogmatische Norm die Ergebnisse der Untersuchung mitbestimmen darf, sofern

die historische Forschung sich nicht dem Gleichgültigen, Antiquarischen und Specialistenthum zuwendet. Der auf diesem Wege unvermeidlichen Verkrüppelung kann die Theologie nur entgehen, wenn man „die Geschichte auch als das erkennt, was sie ist, nämlich die Entwicklung und Darstellung des menschlichen Geistes in seiner Entwicklung“. Es ist deshalb zu unterscheiden zwischen dem religiösen Princip des Christenthumes als dem Princip der absoluten Religion und der historischen Erscheinungsform, die es, im Zusammenhang der Entwicklung stehend und einen neuen Entwicklungszweig beginnend, bei seinem ersten historischen Auftreten empfing. Dadurch wird der systematischen Begründung gegeben, was ihr gehört, der Erweis der Wahrheit und Absolutheit des christlich religiösen Princip, und ebenso der Geschichte, was ihr gehört, die völlig vorurtheilslose Erforschung der Ursprünge des Christenthums. Die meisten gegenwärtigen theologischen Richtungen, insbesondere die Ritschl'sche, suchen dieser Unterscheidung durch Halbheiten zu entgehen. „Mir will scheinen, dass alle Versuche, den zeitlichen Charakter der neutestamentlichen Literatur und die zeitlich, national, kulturell bedingte Erscheinung Christi, soweit überhaupt die Quellen uns zugänglich sind, zu verschleiern, nicht haltbar sind, dass nur ein dogmatischer Machtspruch hier eventuell helfen könnte, dass es aber völlig vergeblich ist, eine Theologie der Thatsachen oder eine historisch orientirte Theologie zu wollen, die im Grunde das christliche Princip auch in absoluter Form in der Urzeit erweisen soll“. „Das historische Eintreten des christlichen Princip, das allen Menschen gilt, ist natürlich an eine historische Persönlichkeit geknüpft, und wie diese im übrigen beschaffen gewesen sei, kann nicht a priori ausgemacht werden, sondern muss, soweit es die Quellen gestatten, der historischen Forschung überlassen bleiben“. Dieser ganzen Auffassung der Aufgabe liegt aber eine principielle Auffassung der Geschichte zu Grunde, die mit metaphysischen Grundgedanken eng zusammenhängt, mit dem Entwicklungsbegriff, der in seinem richtigen, idealistischen Sinne die Basis der Theologie zu bilden bestimmt ist, nachdem die supernaturalistische Basis der Kirchenautorität oder der Schriftinspiration gefallen ist. Dass das in dieser Entwicklung sich erhebende christliche Princip, das der absoluten Religion sei, ergibt sich nach dem Kanon: „Ein Princip ist ewig, wenn sein Inhalt sich vor der Vernunft bewährt, wenn sich einsehen lässt, dass es nicht überboten werden kann“. „Aber ganz etwas Anderes ist die Art, wie ein Princip vertreten wird. Hier ist es völlig vergeblich zu fordern, dass die concrete Geschichte jemals ein absolut Vollkommenes auch in der Erscheinungsform aufweise“. Diese Beurtheilung des christlichen Princip als der in der Fülle seiner historischen Gestaltungen sich ausbreitenden ewigen Wahrheit ist also Aufgabe der Speculation, und von dieser Seite her tritt an die Theologie, bei aller Historie, gerade doppelt die Nothwendigkeit speculativer Arbeit heran. „Es muss erwiesen werden, dass sein Inhalt dem Begriff von dem Ideal der Religion entspricht, den die

Vernunft bildet“. Darüber hinaus aber hat die Theologie noch die Aufgabe, den Erkenntnissinhalt dieses Religionsideals als metaphysische Realität im Zusammenhang des Erkennens zu erweisen. Hierfür verweist der Vf. auf sein Buch über das „Menschliche Erkennen“. Es ist das in der Hauptsache die Position, die Kaftan dem Ref. als die für ihn einzig mögliche zuschieben möchte und die als typische Position der sog. liberalen Theologie gelten darf. Doch bedeuten die Abhandlungen des Ref. bei mannigfacher Uebereinstimmung gerade eine charakteristisch andere Wendung des Gedankens. — Gerade um jeder solchen Verselbstständigung des christlichen Princips gegen die Historie, wie sie auch bei der Ritschl'schen Reduction des Historischen, auf das religiös-sittliche Charakterbild Jesu sich ergeben zu können scheint, einen Riegel vorzuschieben, hat *Häring* seinen Freund *Reischle* bewogen, mit ihm in die historischen Grundlagen des Glaubens, die erst eine Gewissheit für den sündigen Menschen gewähren, nicht bloss das innere Personleben Jesu, sondern auch den Machterweis seiner Auferstehung einzurechnen. Erst hiermit sei wirklich Stützung des Glaubens erreicht, und es sei lediglich eine apologetische Rücksichtnahme auf die gegenwärtige Situation, wenn die innere religiös-sittliche Uebernatürlichkeit Jesu in den Vordergrund gestellt wird, um die Auferstehung glaubhaft zu machen, statt, wie früher, das Umgekehrte zu thun. Der natürlich nicht zu erklärende Selbstanspruch Jesu und das Machtwunder der Auferstehung sind für *H.* die wissenschaftlichen Fundamente des streng festzuhaltenden christlichen Supernaturalismus und insofern die Grundpfeiler der Theologie. Darauf laufen alle seine letzten Publicationen hinaus. Diese bloss pädagogische Zurückstellung des Wunders, zu Gunsten des innerlich und gefühlsmässig zu erfassenden Uebernatürlichen hat ja auch Kaftan, wie oben erwähnt, als die aus der Lage folgende apologetische Anpassung bei Construction des christlichen Supernaturalismus bezeichnet. — *Grimm* verwahrt sich gegen die Vergewaltigung der Theologie und Religionswissenschaft durch angebliche allgemeingültige Methoden der Gesamtwissenschaft und fordert die Ausbildung einer dem Object entsprechenden und von ihm selbst an die Hand gegebenen Methode. Die Einheitlichkeit der Methode ist ein moderner Wahn, der nur die Allmacht der naturwissenschaftlichen Methode bedeutet. Für die Religionswissenschaft ist daher jeder Einfluss naturwissenschaftlicher Methoden, wie er z. B. bei Rauwenhoff vorherrscht, abzulehnen. — *Drews* wendet sich gegen die Forderung Schian's, dass bei der modernen Lage und Grundvoraussetzung über das Wesen der religiösen Vorstellung, die nur symbolischer Ausdruck persönlich empfundener religiöser Lebensgehalte ist, die Dogmatik jedes Dogmatikers mit Bewusstsein bloss dessen individuell persönliche Glaubensstellung vertreten und anderen die Einnahme anderer Stellungen principiell offen lassen, das Gemeinsame und Allgemeingültige dagegen nur in dem grundlegenden religiösen Lebensgehalte, dem persönlichen Vertrauensverhältniss zu dem in Christo offenbaren Gott, sehen dürfe. *D.* leitet

diese Forderung daraus ab, dass in der modernen Zeit als Quelle der Dogmatik neben Schrift und Symbolen auch „noch das Evangelium und das religiöse Bewusstsein der Gemeinde“ getreten sei. Aber gerade das schliesse ein, dass aus der Gemeinde für die Gemeinde der Glaube dargestellt werden müsse in seiner normativen Gestalt, dass die Dogmatiker also die Idealindividualität (!) des Glaubens zeichnen müssen, deren Erkenntniss freilich nur aus dem Verkehr mit dem Leben der Gemeinde entstehe, die aber zugleich der Gemeinde ein bestimmtes einheitliches und allgemeingültiges Musterbild zeichne. Von Schian's Forderung aus werde die Dogmatik zur religiösen Pädagogik, die in religiöser Psychologie wurzelt und nur den Werth praktischer Anleitung zur Glaubensgewinnung habe. Das aber gehöre in Wahrheit in die praktische Theologie. Die Dogmatik bleibe die Darstellung des Glaubensinhalts aus supernaturalen Quellen mit normativer Gültigkeit und habe allein hierin ihren wissenschaftlichen Charakter. Daher werde sich Schian „bei den Dogmatikern Nichts als einen Korb holen“, was freilich nicht zu verwundern ist. Hinter dem Ganzen steht die Frage, wie weit die Dogmatik überhaupt noch eine Wissenschaft mit der Möglichkeit allgemeingültiger Resultate ist, die freilich vor Allem von der principiellen Theologie beantwortet werden müsste. — *Stange* bekämpft die enge Fassung des Begriffs Dogma in der Dogmengeschichte Harnack's und in der Ritschl'schen Schule überhaupt, besonders bei Kaftan. Sie stelle nur einen versteckten Versuch dar, die dem Christenthum naturnothwendig immer inhärirende Grundlage fester religiöser Vorstellungen zu entwerthen und das ganze Trachten nach solcher fester Vorstellungsbildung als einen Irrthum griechischer Metaphysik und katholischer Dogmatik zu erweisen, nach dessen Ueberwindung das Christenthum erst die schillernde und unbestimmte, halb gefühlig-praktische und halb vorstellungsmässig-dogmatische, halb supernaturalistische und halb rationalistische Gestalt annehmen könne, die für die Position der Ritschl'schen Schule unentbehrlich ist. In Wahrheit sei nicht das Dogma der katholischen Kirche, sondern nur allein die biblische Vorstellungswelt bis heute der bestimmte theoretische Kern des Christenthums, um dessen bestimmte Formulirung man nicht herumkomme und aus dem sich immer ein kirchliches Dogma ergebe. Die Schrift ist sehr spinös und schwierig. — Viel ernstlicher noch als diese Principienprobleme, die sich um die Fragen des äusseren, das Christenthum zur festen Norm machenden Supernaturalismus drehen, sind die aus dem inneren Supernaturalismus, der Entgegensetzung des Christenthums gegen Welt, Humanität, Natur, Staat und Gesellschaft, entspringenden Probleme, wie sie Kierkegaard klassisch formulirt hat. Von diesem Problem handelt ein vortrefflicher Aufsatz von *Graue*, der zuerst das von Kierkegaard gestellte Problem, klar und lebendig formulirt und dann treffende Einwände gegen die von Kierkegaard gezogenen radicalen Consequenzen erhebt, indem er zugleich die hohe relative Wahrheit seiner Forderungen anerkennt. Diese

letztere erkennt er in der allem optimistischen Evolutionismus und allem pantheistischen Monismus schroff entgegengesetzten personalistischen Denkweise, die dem Menschen vor Allem die Aufgabe zuspricht, Person in eigener That und eigenem Kampf gegen die vorgefundene Natur zu werden, und diesen Kampf nur im Zusammenschluss mit der Quelle alles Personlebens, mit einem der Natur entgegengesetzten persönlichen Gott, möglich findet. Daraus ergeben sich alle Consequenzen der christlichen Innerlichkeit, Weltflucht, Jenseitigkeit, Individualismus, Zeugenthum und Märtyrerglorie, der Werth der einzelnen Seele, der Sondercharakter persönlichen Glaubens an Gott, gegenüber dem einheitliche Gesetze erstrebenden Wissen, der Gegensatz gegen Humanität, Cultur, Weltleben, Staat und Gesellschaft. Aber die Paradoxieen, die Kierkegaard hieraus entwickelt hat, glaubt *Gr.* ablehnen zu dürfen. Die volle Christlichkeit kann nicht Sache der Massen und nicht Sache jedes Alters sein, sondern ist ein Eigenthum Weniger und immer dem reifen Alter angehörig, wie das auch Ref. seiner Zeit in ZThK. 1894, S. 188 ff. ausgeführt hat. Daneben ist ein weniger schroffes Christenthum der Masse und des jugendlichen Alters, als bei dem Wesen menschlicher Dinge unumgänglich, principiell zuzugestehen. Aber auch bei dem consequent ausgebildeten Christenthum darf doch das Christenthum der Reformation sich darauf berufen, dass es die überweltlichen Motive mit den innerweltlichen mit Recht zu vereinigen strebt und hierfür in dem Evangelium selbst die Wurzeln hat, wenn es auch gegenüber der bisherigen Entwicklung des Christenthums als ein durchaus neues Stadium sich dadurch abgrenzt. Das Evangelium hatte von Hause aus eine immanente und eine überweltliche Seite, von denen in Folge der socialen Kampfesstellung gegen die antike Welt, in Folge des Missionscharakters und in Folge der unmittelbaren eschatologischen Erwartung nur die zweite Seite stärker ausgebildet wurde und im Katholicismus zu einem bloss äusserlichen Kompromiss mit der Volksmoral führte. Die Reformation hat eine innerlichere Vereinigung beider Elemente erstrebt, indem sie die erste weiter entwickelte und mit der zweiten innerlich zu vereinigen strebte, und damit das moderne Christenthum geschaffen. Ebenso wehrt *Gr.* die weitere Paradoxie ab, vermöge deren Kierkegaard das Dogma möglichst in schroff antirationalem Sinne betont, worin er freilich gegenüber weltläufiger und rationalisirender Orthodoxie recht hat. Aber indem Kierkegaard sich dabei doch immer nur an die Person Jesu hält und sie als den Widerspruch gegen alle Innerweltlichkeit in möglichst unmittelbare Gegenwart rücken möchte, hebt er damit zugleich die dogmatische Betrachtung Jesu zu Gunsten einer rein persönlichen auf. Es liegt Kierkegaard weniger an der äusserlichen supernaturalen Normativität der Erkenntniss als an der persönlichen Hingabe an eine in Jesus uns berührende, innerlich supernaturale höhere Welt unbedingter Personwerthe. Dies letztere ist aber auch bei einer ganz anderen Stellung zum Dogma möglich. — In einem mehr dogmatisch-kirchlichem Sinne ist

die ausführliche Abhandlung von *Herzog* gehalten, die davon ausgeht, dass der Uebersetzung von Kierkegaard's Anklageschriften im Jahre 1895 in Deutschland dasselbe begegnet ist wie ihrer ersten Veröffentlichung in Dänemark: absolutes Schweigen. Er will daher die Pflicht einer Beantwortung erfüllen. Ein erster biographischer Theil zeigt, wie Gott ihn zum Gewissenserwecker der Christenheit erzog, wie aber in Lebensschicksalen und Individualität gewisse Schranken seiner Auffassung des Christenthums von Hause aus gegeben sind. Er hat bei seiner Schwermuth die christliche Gnade nicht in ihrer Milde und versöhnenden Kraft voll empfunden. Ein zweiter Theil formulirt die Angriffe auf das kirchliche Christenthum. Ein dritter entwickelt die Gedanken der mit Anerkennung des Wahrheitsmomentes verbundenen Abwehr, indem er den gemässigten Kierkegaard der mittleren Periode von dem rasenden der letzten Zeit unterscheidet und mit dem ersteren eine Verständigung möglich findet. „Von drei Gesichtspuncten aus, dem philosophischen, dem biographischen und religiösen, muss man übereinstimmend zu dem Ergebniss gelangen, dass dem Gedankensystem Kierkegaard's und also den daraus fliessenden Angriffen auf die Christenheit irrationale, unhaltbare, widerspruchsvolle Elemente beigemischt sind, die ihre Wucht schwächen und theilweise aufheben müssen und uns berechtigen, die von ihm erhobenen Forderungen, die von ihm gezogenen Consequenzen in jedem einzelnen Puncte mit kritischen Augen zu prüfen, ob solche Bestandtheile sich darin finden“. Das Ergebniss ist hierbei, dass Kirkegaard's Forderung der vollkommenen Innerlichkeit, Weltfeindlichkeit und Opferfähigkeit des Christenthums als in der gegenwärtigen Kirche thatsächlich erfüllt (bei den Pietisten vor Allem) bezeichnet werden darf und in ihr nicht bloss thatsächlich erfüllt ist, sondern durch die Kirche direkt in der Erfüllung befördert wird, während die ebenso thatsächliche Schaffheit aus dem „Naturgesetz“ zu erklären ist, dass das Ideal in jedem Erdensohn nur mangelhaft verwirklicht werden kann. Andererseits enthalte das Ideal Kierkegaard's einseitige Uebertreibungen, die specifisch christliche Grundideen, wie die des Friedens in der Gnade, die der Liebe zur Gemeinschaft der Brüder und die der Bewährung des Glaubens im Berufe, vernachlässige, bei deren Einbeziehung sich die schroffe weltfeindliche Auffassung des Christenthums doch ermässige. Es sind ernste und beachtenswerthe Ausführungen, die für den praktischen Geistlichen die Frage hinreichend klären, wenn auch rein wissenschaftlich und religionsgeschichtlich noch Anderes dazu zu sagen wäre. *H.* erinnert zugleich mit Recht an Vinet und Lagarde. — An Einzelverhandlungen über die theologischen Principienfrage, ist, wie im vorigen Jahre, so auch in diesem Jahre die Christliche Welt sehr reich. *Herrmann* wendet sich gegen Förster mit einer neuen Definition seines Glaubens an die Erlösung durch Christus, die in dem irgendwie zu machenden Erlebniss persönlicher Rettung durch den Eindruck des religiös-sittlichen Charaktergehaltes Jesu sich vollziehe. Dieser Eindruck könne auf ver-

schiedenem Wege gewonnen werden, aus dem Evangelium oder von christlichen Personen und sei völlig verschieden von einer wissenschaftlich-historischen Erkenntniss des Lebens und der Predigt Jesu. Sofern letztere einer ungebundenen historisch-kritischen Bearbeitung unterliegen, könne allerdings von hier immer wieder Gefahr für die Wirkung des religiös-sittlichen Bildes Jesu entstehen, allein diese Gefahr sei gerade ein Vorzug, da sie das Erlebniss von jenem Eindruck Jesu immer wieder zu einer Aufgabe persönlichen Entschlusses mache und die Beruhigung des Glaubens bei blossen Lehren und Wahrheiten nicht zu Stande kommen lasse. — Mit gleichem Temperament führt ein anderer Aufsatz *Herrmann's* aus, dass nur die von ihm und seinen nächsten Gesinnungsgenossen vertretene Theologie die Theologie der Zukunft sei, da sie allein über die wahre wissenschaftliche Grundlegung, die neukantische Scheidung von Glauben und Wissen, und über den wahren Begriff vom Glauben verfüge. Alle anderen Theologien sind veraltet, insbesondere die von *Baumgarten* vertretene, an Ehlers veranschaulichte und gegen den kräftigen Wunderglauben der Orthodoxie contrastirte Theologie der Schleiermacher, Lipsius u. A. Sie hat den Unterschied der religiösen und wissenschaftlichen Gedankenbildung noch nicht erfasst, von denen die erste nothwendig dualistisch und die zweite nothwendig monistisch ist. Insbesondere hat sie den Sinn des Wunders nicht verstanden, so lange sie sich mit ihm wissenschaftlich und metaphysisch abquält und von einem Gegensatz des Wunderglaubens gegen moderne Denkweise redet. „Es ist ganz richtig, dass wir jedes in dieser Welt nachweisbare Ereigniss nothwendig als das gesetzmässige Ergebniss seiner sich ins Grenzenlose ausbreitenden Umgebung ansehen müssen. Trotzdem glauben wir an Wunder, wenn wir überhaupt an den lebendigen von der Welt verschiedenen Gott glauben. Wenn wir diese beiden Ergebnisse neben einander festhalten, so kommen wir zu einem viel schärfer ausgeprägten Dualismus, als ihn das katholische Denken jemals erreicht hat“. In der Stellung zum Supernaturalismus ist also zwischen alter und neuer Theologie kein wesentlicher Unterschied. Der wirkliche Gegensatz liegt vielmehr darin, dass die alte Theologie den Grund der Heilsgewissheit in autoritärer Ueberlieferung, die neue in inneren Erlebnissen findet, welcher Gegensatz aber in der Ritschl'schen Schule überwunden ist, insofern hier die Heilsgewissheit auf dem inneren Erlebniss des Eindruckes von dem Personleben Jesu als objectiver Vergeisserung göttlicher Heiligkeit und Gnade beruht. Trotzdem liegt aber hier doch eine andere, nur schwer zu definirende Nuance gegenüber Häring, Kaftan und Vischer vor, während die im vorigen Jahre besprochene Abhandlung Reischle's (JB. XVII, 576) mehr der Herrmann'schen Position zugehört. Einen Vermittelungsversuch zwischen beiden Positionen, stellt der oben genannte gemeinschaftliche Aufsatz Reischle's und Häring's dar. — *Kattenbusch* und *Troeltsch* verhandeln die zwischen den genuinen Vertretern der Ritschl'schen Schule und der jüngeren Generation derselben entstandenen Differenz, wobei *K.* ausführlich

seinen theologischen Entwicklungsgang erzählt und die stärkende Wirkung Ritschl's auf ihn schildert, während *Tr.* auf die aus religionsgeschichtlichen Studien hereinbrechenden neuen Probleme hinweist und an B. Duhm Motive und Tendenzen der neuen Lage erläutert. — *Ziegler* und *Bruckner* beschäftigen sich mit der von Bernoulli in Nachfolge Overbeck's aufgeworfenen Principienforderung, die wissenschaftliche freie Theologie und die kirchlich gebundene Amtstheologie principiell zu trennen, der erste in der Meinung, dass dieser Trennung bei der Fernhaltung allzu paradoxer Versteinerung der Amtstheologie viel Werth beiwohne, der andere mit der Erklärung, dass diese Amtstheologie die Wahrhaftigkeit und damit die Wirkungsfähigkeit der Geistlichen aufhebe. — *Schultz* behandelt die grosse, von Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard aufgeworfene Frage, ob das Christenthum der Reformation und der Gegenwart mit dem alten weltflüchtigen, asketischen und eschatologischen Christenthum überhaupt noch directen Zusammenhang habe und ob nicht alle humane, welt-offene Theologie jeder Richtung eo ipso unchristlich und damit unmöglich sei. Er zeigt, dass das moderne Christenthum weniger diesseitig und das Evangelium Jesu weniger jenseitig ist, als diese Einwürfe meinen, und dass die wirkliche Differenz sich aus einem berechtigten und gesunden Wachsthum des Christenthums erklären lasse. „Es ist nur eine neue Anwendung der gleichen Grundsätze, die durch neue Aufgaben und Verhältnisse nöthig geworden ist“.

Dogmatik.

Bearbeitet von

E. Sulze,

Dr. theol. und phil. in Dresden-Neustadt.

1. Einzelfragen.

1. Offenbarung. Heilsthatsachen. Heilsglaube.

Dr. *J. Ehm*, Ursprung u. Entwicklung d. Religion (StKr. 581—648). — *D. Paul Ewald*, Religion u. Christenthum, ein Vortrag. 39. L., Deichert. *M* —, 75. — † *B. Gama*, Theorie der Offenbarung. Ein apologetischer Versuch. III, 244. Czernowitz, Pardini. *M* 4. — *J. Gottschick*, Luther's Lehre v. d. Gemeinschaft d. Gläubigen mit Christus (ZThK. 8, 406—434). — *Häring* u. *Reischle*, Glaubensgrund und Auferstehung ein gemeinschaftliches Schlusswort (ZThK. 8, 129—133); *Schian*, der Einfluss der Individualität auf Glaubensgewinnung u. Glaubensgestaltung (ib. 7, 1897, 513—543 u. 8, 170—194); *Dreus*, Dogmatik od. praktische Psychologie (ib. 8, 134—151), vgl. JB. 17, 606. 607. — *O. Hartwich*, die mystische Seite des religiösen Lebens. Ein Vortrag aus dem Protestantenverein in Bremen. 30. Bremen, Schünemann. *M* —, 50. — *W. Herrmann*, d. Erlösung durch Jesus Christus und die Wissenschaft (ChrW. 12, 3—7). — † *Georg Lasson*, innerliches Christenthum (KM. 17, Jan.). — *Johannes Müller*, der Erfahrungsgrund des christlichen Glaubens (ChrW. 12, 675—678); vgl. *Wendt*, zur Frage nach der Freiheit u. nach dem Erfahrungsgrund des christlichen Glaubens (ib. 748—751). — *Fr. Niebergall*, die Wahrheit des Christenthums (ZThK. 8, 435—467). — *Dr. C. F. Nösgen*, die moderne Entwicklungslehre u. d. Offenbarungsreligion. Vortrag. 43. Schwerin, Bahn. *M* —, 80. — *Ernst Petran*, Beiträge zur Verständigung über Begriff u. Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. VII, 359. Gü., Bertelsmann. *M* 5, 40. Vgl. *Schian* der Begriff „Erfahrung“ in der Dogmatik (PrM. 2, 378 bis 388) u. *Wilh. Schmidt*, (ThLBl. 19, 434—437). — *O. Ritschl*, Schleiermacher's Theorie v. d. Frömmigkeit in: Theologische Studien, Herrn D. Bernh. Weiss zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von Gregory etc. III, 357. Gö., Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 11. Vgl. *Clemen* in ThLz. 23, 240. — † *Steude*, eine neue Deutung der Auferstehungsthat sache u. des Auferstehungsglaubens (BG. H. 8 u. 9). — *Eberh. Vischer*, die geschichtliche Gewissheit und der Glaube an Jesus Christus (ZThK. 8, 195—260); vgl. *Karl Sell*, zwei Thesenreihen über geschichtliche Gewissheit u. Glauben (ib. 261—270) u. *Häring*, gäbe es Gewissheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe? Mit besonderer Bezugnahme auf d. Auferstehung (ib. 468—493). — *D. E. Troeltsch*, Geschichte u. Metaphysik (ZThK. 8, 1—69); vgl. *J. Kaftan*, Erwiderung: 1. die Methode, 2. der Supranaturalismus (ib. 70—96). — *Dr. Ernst Vowinkel*, Geschichte u. Dogmatik. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. IV, 111. L., Deichert. *M* 1, 60. — † *O. Zöckler*, die Erfahrung des Heils in

Christo (BG. 1898, October). — *M. van Staveren*, welke plaats neemt Christus in het christendom in? (GV. 32, 1—34). — † *J. B. Baillie*, thruth and history Mind. 1898. Oht. — † *Will. Bright*, the law of faith. VI, 344. Gardin, Darton et comp. 6 sh. — † *Ch. E. St. John*, revelation and discovery (NW. 7, 264—288). — † *P. Woods*, guide to true religion. 301. Baltim., Murphy and comp. 1 sh. — † *H. Bois*, l'essence et l'origine de la religion d'après M. Sabatier (RThQR. 1897, 591—626); — *Ders.*, la religion et la révélation d'après M. Sabatier (ib. 1898, 96—144). — *Ders.*, le surnaturel d'après M. Chapuis (ib. 1897, 613—674). — *Ders.*, le fidéisme (ib. 1898, 46—85). — † *A. Brunetière*, le besoin de croire, conférence, fait à Besançon (RdM. 1898, Decbr.). — † *A. Fornerod*, la vie chrétienne et le surnaturel (RThPh. 31, 318—334). — † *C. Malan*, la révélation intérieure, qui précède la révélation extérieure ou historique (RThQR. 1898, 735—768). — † *A. Westphal*, un mot sur la nature de la révélation (ib. 3, 348—354).

Ehni findet in seiner vortrefflichen Abhandlung im Anschluss an Vinet den Ursprung der Religion im Gewissen. Das Gewissen ist ihm das Grundphänomen, das in der Gemeinschaft der Menschenseele mit Gott entsteht. Das Gefühl einer unbedingten Verpflichtung kann die geschaffene Seele nicht durch eigene Kraft erzeugen. Die Geschichte der Religion ist die Geschichte des Gewissens. Das Christenthum ist eine Thatsache des Gewissens ebensogut als eine Thatsache der Offenbarung. Im Lichte des äusseren Wortes lesen wir das innere Wort. Das Christenthum ist das Gewissen des Gewissens, das Gewissen zur höchsten Potenz erhoben. Darum ist das unerlässliche, zu allererst erforderliche Subject aller Religion die einzelne Menschenseele, nicht etwa die Kirche und noch weniger der Staat. Das schwerste Unrecht, das die römische Kirche begeht, besteht darin, dass sie das Band des Gewissens, das jeden Menschen mit Gott in unmittelbare Verbindung bringt, lockert und an dessen Stelle den Priester im Beichtstuhl setzt. — Nach *Ewald* besteht das Wesen des Christenthums im Unterschiede von den natürlichen Religionen, ja im Gegensatz zu ihnen, darin, dass in Christo die Liebe, die den Himmel hat zerrissen, an die Menschen herantrat und ihnen das Herz abgewann, dass sie in ihm, in den Thatsachen seines Lebens, Sterbens und Auferstehens, ihre Erlösung und Versöhnung als des ewigen Gottes Willen und Werk anerkannten, dass seine alles menschliche Maass wesentlich überragende und doch das ganze Maass menschlichen Elends auf sich nehmende Persönlichkeit ihnen den wunderbaren Weg Gottes zeigte und erschloss. — *Hartwich* fordert, dass das empfängliche und thätig Gott sich zuwendende Gefühl in seiner Lebensgemeinschaft mit Gott als der Lebensquell der Religion und als die Macht Jesu anerkannt, Lehre und sittliches Handeln als Erzeugnisse dieser ursprünglichen Function des sittlichen Gefühls betrachtet werden. Ein tieferes Eindringen in die Natur dieses Gefühls, in dem der Vf. das Mystische findet, wäre zu erwarten gewesen. — *Nösgen* wehrt in seinen Thesen nur den Entwicklungsgedanken ab, nach dem die Religion, auch die christliche, durch eine Art spontanen Wachsthum entstanden ist und sich auf genetischem Wege kraft des ihr innewohnenden Triebes dauernd ausgestaltet. Im Vor-

trage selbst wendet er sich mit besonderer Schärfe gegen diejenige Richtung, die mit dem Begriff des Wechselverkehrs zwischen Gott und dem Menschen vollkommen Ernst macht und jeden Fortschritt im individuellen und im geschichtlichen religiösen Leben für eine Offenbarung, eine schöpferische That, Gottes hält. Dass auf dem Wege des Vf.s die materialistische Entwicklungsidee nicht innerlich zu überwinden ist, würde jeder Versuch sehr bald zeigen. — Viel eingehender und feiner ist die Frage über die Offenbarung in der Controverse zwischen Troeltsch und Kaftan erörtert worden. Beide sehen im Christenthum die absolute Religion, beide (offenbar auch Troeltsch) halten sie für unmöglich ohne den Eintritt einer neuen schöpferischen Offenbarung Gottes. Beide also sind Supranaturalisten. — Für *Troeltsch* aber ist das Christenthum der Abschluss der erlösenden Thaten Gottes in der Geschichte. *Kaftan* aber sagt: „Ich behaupte, dass hier eine Steigerung dessen, was Propheten und andere religiöse Heroen erlebt haben, nicht ausreicht, dass nur der Glaube an Jesus Christus im Sinne der Apostel und der christlichen Gemeinde den Platz ausfüllt. Die sittliche Selbstbeurtheilung des Christen macht es ihm unmöglich, ohne die Beziehung auf eine solche Offenbarung Sündenvergebung und Versöhnung zu finden. Der Gedanke des ewigen Lebens in Gottes Reich in Unschuld, Gerechtigkeit und Seligkeit — der Angelpunkt seines Lebens und Denkens — wird dem Christen ohne solche Selbstbezeugung zu einer schwankenden Hypothese, von der Niemand leben kann. Es gibt kein anderes zutreffendes und umfassendes Mittel für ein wirklich durchzuführendes idealistisches Weltverständniss, als das Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Christus, d. h. von der Offenbarung Gottes in ihm“. Ohne diese Art des Supranaturalismus schwinde nach einigen Generationen in der Gemeinde und dann auch in den Einzelnen das wahre Christenthum. Die Differenz zwischen Troeltsch und Kaftan beruht zuletzt auf der metaphysischen Frage. Troeltsch denkt an eine „Metaphysik des Geistes“ im Gegensatz zu der des Absoluten, während nach Kaftan nur durch die Offenbarung Gottes in Christo die mechanische Weltanschauung überwunden wird. — *Vowinkel's* Schrift ruht auf einer Analyse des auffassenden Subjects, des Naturerkennens und der geschichtlichen Erkenntniss, die sich anschliesst an die „beschreibende Psychologie“, wie er sie insbesondere bei Dilthey findet. Er schreitet fort bis zu dem Gedanken: „die Vernunft ist geschichtlich und bedingt und ist dem Wechsel unterworfen. Alles Sträuben des Idealismus hiergegen ist doch auf die Dauer der Macht der Thaten nicht gewachsen. So lange hierin die geschichtliche Würde des Idealismus gesucht wird, verkennt man seine Bedeutung durchaus. Und wenn die Vernunft geschichtlich ist, dann ist ein Gegensatz zwischen allgemeinen Vernunftwahrheiten und Geschichtswahrheiten nicht mehr zu halten“. In dem erhöhten Christus aber sind Zeit und Ewigkeit, Idee und Geschichte Eins. Mit ihm zu einem Leben vereint, vermag der Denker zu erkennen, was in der Geschichte des Menschensohnes,

dann auch in den Seelen derer, die eine geschichtliche Bedeutung erlangt haben, Ewigkeitsgeschichte ist. Der erhöhte Christus „schenkt uns seinen heiligen Geist, und dieser wieder wird uns vermittelt durch das Wort; das Wort der Schrift nimmt eine ausgezeichnete Stellung dabei ein; dieselbe verdankt sie dem Ursprung aus der Thatsächlichkeit, die in Jesus Christus ist“. „Der Denker, welcher über seinen Gegenständen sich selbst vergisst, vergisst auch die Figuren seines formalen Denkens. Er lebt in den Gegenständen, er erlebt sie und construiert damit seine und anderer Menschen Seele. Die Gebiete und die Stufenfolgen, in denen und auf denen eine solche Arbeit des Erkennens wirksam wird, sind unermesslich mannigfaltig. Nicht nur Gedanken über Gott und der Menschen Beziehung zu ihm gehören hierher, sondern auch culturliche, ästhetische, rechtliche, politische etc. Ideen.“ Der Vf. ist bemüht, für eine Dogmatik, wie die von Kähler, einen erkenntnistheoretischen Unterbau zu schaffen. Indem alle theologischen Richtungen in diesen Fluss hineingezogen würden, werde am ersten in ihnen das Werthvolle von dem Unhaltbaren sich scheiden. Dass ein Grundsatz, wie der des Vf.s, „auch die Vernunft ist geschichtlich bedingt“, sich selbst aufhebt, bedarf keines Beweises und zeigt, wie bedenklich die Grundlage ist, auf der die Systeme errichtet werden müssen, die irgendwie an einem dem traditionellen sich nähernden Supranaturalismus festhalten. Ref. hat sich darauf beschränkt, die theologischen Resultate des Vf.s anzugeben, schliesst sich aber im Uebrigen dem Urtheile von Troeltsch (ThLz. 24, 1899, 377—379) durchaus an. — *Petran* gibt zunächst „Beiträge zur Begriffsbestimmung“ der sittlich-religiösen Erfahrung (S. 7—29). Er legt dann „die Fassung und Verwerthung des Begriffs bei neueren Dogmatikern dar“ (S. 30—123). Im dritten Capitel folgt die „Darlegung des Wesens der sittlich-religiösen Erfahrung im Verhältniss zu anderen Erfahrungen“ (S. 124—277). Zuletzt, im vierten Capitel, erörtert der Vf. die „Folgerungen für den Betrieb der theologischen Erkenntnissarbeit, insbesondere der Schriftforschung“ (S. 278—357). Unter sittlich-religiöser Erfahrung versteht *P.* „das Resultat des Wirkens des lebendigen Gottes auf unsere geistige Persönlichkeit“. Er stellt sie der sinnlichen Erfahrung und der durch das Geistesleben anderer Menschen vermittelten gegenüber, während er später (S. 200) doch selbst zugeben muss, dass durch diese beiden Erfahrungsgebiete doch auch Gott in uns wirksam werden kann. Er erörtert sodann die objectiven Vorbedingungen der sittlich-religiösen Erfahrung in der wirksamen Offenbarung Gottes (S. 200—236) und die subjectiven Vorbedingungen in der sittlich-religiösen Anlage des Menschen (S. 236—277). Im letzten Capitel werden die Mängel der rein historischen Betrachtungsweise der biblischen Bücher nachgewiesen. Dann wird gezeigt, dass eine historische psychologische Schriftforschung nothwendig sei, und wie sie verfahren müsse. W. Schmidt hat *P.s* Buch (ThLBl. 19, 434 bis 437) einfach abgelehnt. Es sei zwecklos und unmöglich, in der Weise des Vf.s die sittlich-religiöse Erfahrung durch verstandesmässige

Reflexion zu ergründen. Schian meint, *P.* bringe uns wenig oder garnicht weiter. Ref. bekennt, dass es ihm nicht möglich ist, den Kern der Untersuchungen *P.s* anzugeben, weil sie in einer Menge von Einzelerörterungen verlaufen, die klaren Grundthatsachen der sittlich-religiösen Erfahrung aber, die z. B. Biedermann in der sittlichen Freiheit, im inneren Frieden und im Gebet findet, nie scharf und klar hervorgehoben werden. Die sorgfältig, mit viel Theilnahme an dem grossen Gegenstande geschriebene Schrift hat daher etwas Zerfließendes. — Viel schärfer eindringend sind *Schian's* eigene Erörterungen. Er setzt sich namentlich mit *Wendt* auseinander, der (JB. XVII, 5, 14) in der sittlichen Freiheit den Erfahrungsbeweis für das Christenthum findet. Nach *Sch.* stellt die Dogmatik dar, was der Christ in seinem aus Erfahrung geborenen Glauben weiss. Ueber diesen Subjectivismus kämen wir nicht hinaus. Die Thatsache der sittlichen Freiheit könne höchstens beweisen, dass nur eine bewusste Schöpfermacht den Menschen mit einer so gearteten Anlage begaben konnte. — *Johannes Müller* will von dem Beweise *Wendt's* garnichts wissen. Die sittliche Freiheit, auf die er sich gründet, sei Nichts dem Christen Eigenthümliches, ja eigentlich garnicht vorhanden. Nur die Kraft und der Geist des lebendigen Gottes, den uns Christus vermittelt, kann den Menschen, der er selbst sein will, frei von seiner Vergangenheit, zum Herrn seiner selbst und alles Fremdartigen machen. Treffend hat *Wendt* demgegenüber darauf hingewiesen, dass dann auch für die Wirksamkeit Jesu jede Anknüpfung fehle.

Sehr eingehend ist wieder von den Vertretern der christocentrischen Glaubenslehre das Verhältniss des Gläubigen zu Christus erörtert worden. *Gottschick* weist nach, „dass Luther die Lebensgemeinschaft mit Christus nicht als Etwas denkt, was wie die mystische Vereinigung mit Christus in ihren verschiedenen Formen erst innerhalb des schon anderweitig begründeten christlichen Lebens, insbesondere wie die substantielle unio mystica der lutherischen Dogmatiker oder der gefühlsmässige Liebesverkehr des Pietismus mit dem Seelenbräutigam erst auf Grund der Rechtfertigung und Rechtfertigungsgewissheit einträte. Sie ist ihm vielmehr das, was das ganze christliche Leben, und zwar in erster Linie die Gewissheit der Sündenvergebung oder Rechtfertigung begründet. Verhältnissmässig selten und immer nur in zweiter Linie und nachträglich bringt er auch die in Folge der Rechtfertigung eintretende fortschreitende Vergöttlichung des subjectiven Lebens unter jenen Titel.“ Bei der Lebensgemeinschaft mit Christus, die ihm der Grund der Rechtfertigungsgewissheit ist, denkt Luther „weder an die subjective Erneuerung, noch an die Erfahrung gesteigerter Gefühls-erhebung, in der sich die Gegenwart Christi kund gäbe, noch an die substantielle unio mystica im Sinne der alten Dogmatik, die ihre Vertreter durch ihre Antithesen selbst als eine naturhafte charakterisiren.“ — *Herrmann*, in dessen Abhandlung wieder alle Vorzüge seiner Grundanschauung in gewinnender Weise zu Tage treten, gibt auf die Frage, ob auch die historische Wissenschaft dem Verkehr mit Gott

durch Christus das Fundament entziehen könne, folgende Antwort: „Aber wer bleibt in solcher Besorgniss stecken? Sicherlich nur der, der die Erlösung durch Christus nur vom Hörensagen kennt. Wer dagegen durch Christus mit Gott verbunden ist, wird es für Gewinn achten lernen, dass die geschichtliche Forschung, die er nicht abweisen darf, ihm — menschlich angesehen — wirklich das Theuerste gefährdet. Denn er wird dadurch in dem bescheidenen Sinn geübt, der sich an der immer neuen Gnade Gottes genügen lässt. Wir haben es schon oft erfahren müssen, dass uns die Wissenschaft schmerzliche Verluste bereitete. Aber wir haben es auch reichlich erfahren dürfen, dass aus dem, was man uns gelassen hatte, die innere Herrlichkeit Jesu uns reicher und gewaltiger erschien“. — *Häring* hat offenbar die richtige Fragestellung gefunden. Er hat auch die richtige Antwort gegeben. Er sagt: „Wenn man daran festhielte, dass durch eine Freiheitsthat die Glaubensgewissheit auch dann auf das Christusbild zu gründen sei, wenn es nachweisbar ungeschichtlich wäre, so wird dem Entschluss der Freiheitsthat zugemuthet, was sie einfach nicht leisten kann. Zur Gewissheit des lebendigen Gottes soll sie führen, und man beschreibt einen Vorgang, der im subjectiven Erleben verläuft. Einen Halt sucht der Mensch, bestürmt von den subjectiv erfahrenen, aber leider sehr objectiven Mächten der Noth, Sünde und Schuld, und durch seine That soll er feststellen, dass, was in der Verkündigung als solcher Halt gepriesen wird, es auch wirklich sei“. Es wird daher m. E. wohl dabei bleiben, dass die Wechselwirkung des christocentrischen Standpunctes mit dem theocentrischen, des Historischen mit dem Absoluten, nicht zu entbehren ist, wenn unser Glaube von jeder geheimen Sorge frei werden soll. — Diese Ueberzeugung wird auch durch die Abhandlung von *Vischer* nur bestärkt. Sie legt in eindringender und geistvoller Weise die Art und den Erfolg des geschichtlichen Erkennens dar. Sie gibt zu, dass die Urkunden des Lebens Jesu nicht bloss auf Geschichten beruhen, sondern auch Zeugnisse vom Glauben der ersten Gemeinde sind. Diese beiden Bestandtheile lassen sich nicht trennen. Aber jene Urkunden berechtigen zu dem Schluss, dass am Anfange der ganzen Bewegung, die sie abspiegeln, eine vollkommen originale Persönlichkeit als die Quelle dieser Bewegung steht. In uns wirkt diese Persönlichkeit den Heilsglauben. Und „die wichtigste entscheidende Frage in Bezug auf alles Geschehene, somit auch auf Christus, lautet nicht: Was war es und wie war es?, sondern: Welche Bedeutung hat das Geschehene für dich?“ — *Sell* vergleicht den Christus der kirchlichen Ueberslieferung mit dem der hl. Schrift, an den allein der Protestantismus sich zu halten hat, weil er nur auf wirkliche Thaten Gottes vertraut. Er meint, wenn sie ihre Grenzen einhielten, könnten Glaube und Geschichtswissenschaft nicht in Conflict kommen. Der Glaube ist ihm ein schöpferisches Handeln unter der Voraussetzung eines Ideals, wodurch wir die Gewissheit erlangen, dass dieses Ideal Wirklichkeit ist. Wirklichkeit ist es aber, wenn es in uns Kraft gewinnt. Schon *Häring*

hat dem mit Recht Fragezeichen beigelegt. — *Niebergall* lässt zuerst den christlichen Glauben, sodann seine modernen Ankläger zu Worte kommen. Diese treten ihm u. A. mit der Behauptung entgegen: „In der katholischen Kirche nennt man das *Sacrificium intellectus*, in eurer Werthurtheil“. Dann wird der Glaube gerechtfertigt. Eine rein theoretische Erkenntniss der Welt ist unmöglich, aber Erkenntniss ihrer Bedeutung als des Mittels für ein ethisches Ziel. „Wir widerstehen der Versuchung ein grosses Publikum zu gewinnen, indem wir unseren Glauben von seiner höheren Lage herunterzerren und zu einer metaphysischen Erkenntniss plattdrücken, die mit einer besseren Moral verbunden schon Abnehmer genug fände“. Nach einem Lebensinhalt dürsten, in dem der Sinn der Ereignisse des Lebens und das Ziel des Strebens beschlossen liegt, „das ist besser, als mit dem metaphysischen Riesenbohrer immer an der Wand der Erscheinungen nach dem Dinge an sich herumzubohren“. Worauf der Vf. zuletzt hinauskommt, das brauche ich nicht zu sagen. Ich erinnere an das, was ich JB. XVII, 618, über N.s vorjährige Arbeit gesagt habe, um nicht ungerecht zu erscheinen, wenn ich bekenne, dass die diesjährige mir zu geistreich ist. — Die in der Uebersicht zusammengestellten Aufsätze von *Häring*, *Reischle*, *Schian* und *Drews* waren bereits im v. J. erschienen und des Zusammenhangs wegen im v. Jahrg. zu besprechen. — *Van Staveren* wendet sich gegen diejenigen, die, um allem Streit ein Ende zu machen, von Christus absehen und das Christenthum, die Liebe zu Gott und den Menschen, festhalten wollen. Liebe werde nur durch Liebe geweckt. Der Quell des Christenthums müsse daher in einer Person zu suchen sein, von der die Liebe ausgegangen sei. Die ganze Geschichte beweise, dass jeder Fortschritt in einer geistesmächtigen Person ihren Ursprung habe, deren besondere Begabung als eine besondere Gabe Gottes müsse anerkannt werden. Das gelte ganz besonders vom Christenthum, das sich in Gegensatz zur alten Welt stellte, im Kampfe mit ihr behauptete und sie in den Zeiten des Verfalls in der Erinnerung an seinen Stifter erneuerte.

2. Bibel. Inspiration.

- D. *P. Bard*, Papst oder Bibel? Vortrag. 23. Schwerin, Bahn. M —, 50. — *K. W. Feyerabend*, Glaube an die Bibel oder Glaube an Christus? Betrachtungen eines Pastors (MNR. 54, 465—534). — *Mart. Finckh*, Kritik u. Christenthum. 1893. 2. Titel-Ausg. VI, 234. St., Frommann. M 1,20. — † *E. A. Fünfstück*, die Bibel nach ihrer göttlichen und menschlichen Seite (DAZ. 19, Mai). — *P. Gennrich*, der Kampf um die Schrift in der deutschen evangelischen Kirche des 19. Jhrh.s. VII, 160. B., Reuter & Reichardt. M 2,60. — † *Gottfr. Milke*, der gläubige Christ u. d. bibl. Kritik (KM. 1898, Decbr.). — *D. Th. Zahn*, die bleibende Bedeutung des neuest. Canons für die Kirche. Vortrag. 61. L., Deichert. M —, 90. — † *D. F. Estes*, the authority of scripture (BS. 414—443). — † *C. J. Oelschlaeger*, the higher criticism betrays the Master with a kiss (Theol. Quarterly II, Vol. 2, April).

Ueber die Inspirationsfrage ist es stiller geworden. *Bard* sagt: „Wir wollen nicht übersehen, dass wir Manches, Vieles mit der

römischen Kirche gemein haben, viel mehr als mit dem sogen. modernen Protestantismus“. Er bedarf auch einer unfehlbaren Lehre. Aber „nach lutherischer Lehre hat die Kirche nur in der Anfangszeit Träger der Unfehlbarkeit gehabt, seitdem an ihren hinterlassenen Schriften die unfehlbar höchste Instanz“. Auch darin stimmt *B.* mit der römischen Kirche überein, dass „Infallibilität in Sachen der Lehre sündigen Menschen zukommt“. Aber die Unfehlbarkeit der biblischen Schriftsteller genügt. Und der Heilsweg wird in der Schrift auch ohne Interpretation gefunden. Und ist denn Papstwort klarer als Apostelwort? — *Zahn* sieht den Vorzug der lutherischen Kirche darin, dass sie, durch Luther's Autorität bewogen, die Frage, was kanonisch sei, offen gehalten habe. Zum Glauben muss ein besonderes Charisma kommen, wenn man an der Arbeit, die zur Lösung dieser Frage nothwendig ist, sich theiligen will. Die falsche Kritik kann nur durch die wahre überwunden werden. „Wir glauben nicht an die Unfehlbarkeit der alten Kirche, welche sammelnd, sichtigend und erhaltend die 27 Bücher des N.-T.s zum Kanon gemacht hat. Wir verkennen nicht die Menschlichkeiten, welche dabei mitgewirkt haben, und wir entschlagen uns nicht der Pflicht, durch fortgesetzte Prüfung und Erforschung des geschriebenen Gotteswortes immer gewisser zu werden. Aber die Geschichte des N.-T.s bis auf den heutigen Tag gibt uns guten Grund zu dem Vertrauen, in welchem wir auf dieses Buch der Bücher das alte evangelische Bekenntniss anwenden: verbum dei manet in aeternum.“ Wie Bard uns nicht sagt, was der Heilsweg ist, der in der hl. Schrift ohne Interpretation verstanden werde, so sagt uns *Z.* nicht, was Gotteswort und also kanonisch in der hl. Schrift sei. Beide geben also nicht wirklich Antwort auf die von ihnen behandelten Fragen. — *Feyerabend* hat die Antwort gegeben. Er setzt sich klar und eingehend mit Stählin, namentlich mit Cremer (JB. XVI, 561, 562, 602) auseinander und zeigt, dass man die alte Inspirationslehre ganz aufgeben oder ganz festhalten müsse. Alles Schaukelspiel bringe nur Nachtheil. Das Wort Gottes im dogmatischen Sinne und in dem des Glaubens sei die Person Jesu, nicht ein aus Dogmen oder durch Aneinanderreihen von Heilsthatsachen künstlich gebildetes Mosaikbild. In jeder Aeusserung seines Lebens offenbare Christus seine ganze göttliche Herrlichkeit, seine Macht, Busse und Glauben, Gemeinschaft mit Gott in uns zu schaffen. Den erhöhten Christus habe man in seiner geschichtlichen Wirksamkeit, also in den Seelen der (wahren) Christen zu suchen. Der Herr ist der Geist. So erweist er sich in der Seele des Paulus. So tritt er in der hl. Schrift uns entgegen. Verweist man uns an die unfehlbare Bibel, an ein dogmatisches oder durch die Combination von Heilsthatsachen construirtes Christusbild, so fordert man nur Devotion, gesetzlichen Gehorsam von uns. Der Erwerb des Heils wird dann unsere Leistung, unser Verdienst, die gesetzliche Knechtschaft ist wieder hergestellt, die evangelische Freiheit vernichtet. Der Heilsglaube, weil er eine Gemeinschaft zwischen Person und Person ist, beginnt eben mit dem

Vertrauen. Die Erkenntniss mag mit ihm gleichzeitig beginnen, aber sie ist nicht die den Heilsbesitz begründende Bedingung. Sind wir mit dem geschichtlich uns gegebenen Christus Eins geworden, dann können wir frei die Erkenntniss seiner Person, auch die Heilsthatsachen uns aneignen, die vorher nur ein fremder todter Besitz für uns waren. „Den Herren aber, die von einem unmittelbaren Verkehr mit dem erhöhten Christus schwärmen, fällt es zunächst merkwürdiger Weise garnicht ein, dass das ein Flug aus der Welt der Wirklichkeit und Wahrheit in das Traumland der Phantasie ist. Die gegebene Wirklichkeit sollen wir verneinen, ihr Bewusstsein von uns abstreifen und uns so über sie erheben. Ja, dann versetzen wir uns eben in das Nichts. Dort ist aber der Herr nicht, zu dessen Heilswerk es gehört, die Wirklichkeit zu unserem Segen zu lenken. Darin geht sein Sein auf. Deshalb steht zwischen uns und ihm ununterbrochen der geschichtliche Weltlauf nicht als Hinderniss, wohl aber als nothwendige Vermittlung die wir nicht willkürlich, ungeschichtlich, durch einen abrupten Aufschwung unserer Phantasie überspringen können. Wenn wir das beherzigen, so verleugnen wir damit nicht den Glauben an den erhöhten Herrn.“ *F.*'s Aufsatz gehört zu dem Klarsten und Besten, das über die Inspirationsfrage geschrieben ist. Freunde wie Gegner des *Vf.*s können nur wünschen, dass seine Schrift durch einen Sonderabdruck weiteren Kreisen zugänglich gemacht werde. — *Gennrich* gibt am Schlusse seiner höchst verdienstlichen geschichtlichen Schrift als das Ergebniss aller neueren Verhandlungen über die Inspiration dies an, „dass nur auf dem Wege innerer Erfahrung, unabhängig von allen Theorieen und gelehrten Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Schriften, die Bibel für den Christen religiöse Autorität gewinnt und so auch nur behaupten kann“. Mit einer einzigen Abänderung eignet er sich folgende, von *Kirn* aufgestellte, Thesen an: „1. Die Autorität der Schrift ruht nicht auf einer bestimmten Theorie über ihre Entstehung, sondern auf ihrer dem Glauben jederzeit erfahrbaren Kraft. 2. Die Schriftautorität ist in letzter Instanz die Autorität Jesu Christi, von dem die Schrift zeugt, und sie eignet jedem Theil der Schrift in dem Maass, als er Jesum dem Glauben erkennbar macht. 3. Gottes Heilsoffenbarung fordert als geschichtliche zugleich ein religiöses und ein geschichtliches Verstehen. Das Erste verkennt der historisch-kritische Empirismus, das Zweite der geschichtslose Supranaturalismus. 4. Die hl. Schrift ist das Gnadenmittel, durch das Gottes Geist (*G.* sagt dafür: wird zum Gnadenmittel, sofern Gottes Geist durch sie) den Glauben erweckt, und sie ist das Erkenntnissprincip, aus dem wir die wahre Gestalt der geschichtlichen Offenbarung und des christlichen Lebens erkennen. Das Zweite kann sie nur Demjenigen werden, dem sie zuvor das Erste geworden ist.“ *G.* fügt hinzu: Dass die hl. Schrift sich der christlichen Kirche „als die Quelle der Erneuerung und die Norm der Regelung der christlichen Erkenntniss und Lehre bewähren wird“, dafür liegt die Bürgschaft darin, „dass in ihr wirklich die originale

und darum im Wesentlichen reine und unverbrüchliche Ausprägung christlichen Glaubens und christlicher Erkenntniss vorliegt, auf die jede weitere Entwicklung der christlichen Lehre zurückzugreifen und an der sie sich zu normiren hat. Das braucht die christliche Gemeinde sich nicht erst von der Wissenschaft beweisen zu lassen. Das ist ihr so gewiss wie ihre eigene Existenz“. Ref. kann auch diesen Erörterungen gegenüber nur wiederholen, dass der christocentrische Standpunkt, dessen Gewinnung der das „Wort“ überschätzenden Inspirationslehre gegenüber ohne Zweifel nicht bloss ein wissenschaftlicher, sondern auch ein religiöser Fortschritt ist, ohne Verbindung mit dem theocentrischen sich nicht behaupten lässt.

3. Die Lehre von Gott. Wunder. Engel.

- D. P. Bard, das Dasein Gottes. Vortrag. 22. Schwerin, Bahn. M —, 50. — Oskar Bensow, über die Möglichkeit eines ontolog. Beweises für das Dasein Gottes. ID. 58. Rostock, Leopold. M 1. — † F. Betzer, Symbolik der Schöpfung u. ewige Natur. 440. Bielefeld, Velhagen & Klasing. M 5. — Cremer, Engel (HRE. 5, 364—372). — † A. Dahlmann, giebt es sichere Beweise für das Dasein Gottes? (DAZ. 19, Jan.). — F. W. Esselborn, die philosoph. Voraussetzungen von Schleiermacher's Determinismus. 68. Ludwigsh., Biller. — † Frobenius, Wiedergeburt und Dreieinigkeit (KM. Juni). — H. Hugo Hertzsch, εἰρηνα oder endlich ein mathematischer und darum unzerstörbarer Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes, woraus die Unsterblichkeit der Seele resultirt. 63. Hl., Pfeffer. M 1. — † Höhne, Wunder — oder keine? (BG. 34, 201—226). — J. Köstlin, concursus divinus (HRE. 4, 262—267). — Ludwig Lercher, S. J., über die Gewissheit der natürlichen Gotteserkenntniss (ZkTh. 22, 61—108. 193—211). — Herm Oehler, die Engelwelt. Vortrag. 38. St., Steinkopf. M —, 40. — † E. Reich, die Entwicklung der Religiosität u. das Werk der Religion. 2. Bd. Das Werk der Religion und der Kampf gegen das Verhängniss. X, 426. Zü., Wortmann. M 5. — † G. Samtleben, pantheistisches Christenthum? (BG. 34, Nov.-Dec.). — Joh. Weiss, Dämonen, Dämonische (HRE. 4, 408 bis 419). — † J. Cooper, creation or transmutation of energy (BS. 213 bis 243). — R. W. Dale, the fatherhood of God (Exp. Jan.-Febr., No. 37; vgl. Holtzmann, JB. XVIII, 185). — John H. Denison, current delusions concerning miracles (NW. 7, 543—562). — † Thom. Cole Lowrence, the basis of early Christian theism. N.-Y. 60 S. — † S. A. Repass, suffering, a question in theodicy (LChR. 1898, 6—14). — † J. E. Russel, a new form of theism (NW. 7, 289—300, Juni). — † C. Walther, proofs of divine existence (BS. 459—484). — † Ph. Bridel, quel est pour notre génération le chemin qui mène à Dieu? (RlTh. 6, 453—468). — † H. Bois, le miracle du point de vue chrétienne et du point de vue symbolo-fidéiste. — Ders., l'éternité de Dieu (RThQR. 407—436. 714—734). — † P. F. Jalaguier, la providence et la prière (ib. 1897, 580—590; 1898, 1—18). — Ders., fragments de théodicée. De la preuve cosmologique (RHR. 37, 342 bis 360). Vf. starb 1894. — † L. Lafon, le miracle et l'orthodoxie moderne (RThQR. 675—682). — E. Ménégos, étude sur le dogme de la Trinité. 27 S. P., Fischbacher. (Aus RChr. 4, 241—265). — † E. Michaud, le dogme et la spéculation théologique dans la question trinitaire. I. les pères. — Ders., IIe lettre sur les discussions trinitaires. — Ders., conclusions générales. — Ders., un nouveau Sabellianisme. Réponse à M. Ménégos (RlTh. 6, 57—58. 146—155. 373—395. 355—360).

Bard hat in sehr beredter Weise vor Allem die Teleologie in der Welt und das Gewissen im Menschen als die unwiderleglichen Gründe

unserer Ueberzeugung vom Dasein Gottes geltend gemacht. — *Bensow* legt dar, wie der ontologische Beweis von Anselm, dann von Cartesius bis Mendelssohn formulirt worden ist. Er bespricht hierauf Kant's Kritik und die nach ihr versuchte Erneuerung des ontologischen Beweises durch Schelling, Hegel, Schleiermacher, Dorner. Er selbst schliesst von dem Vorhandensein der Idee der Vollkommenheit, die wir in uns finden, ohne die wir auch nicht von unserer Unvollkommenheit wüssten und die wir nicht selbst produciren könnten, auf das Dasein des vollkommenen Gottes, dem wir sie danken. Die Offenbarung sei für uns nothwendig, weil die Sünde die Offenbarung Gottes in uns verdunkelt habe. — Die Abhandlung des Jesuiten *Lercher* ist jedenfalls beachtenswerth. Er wendet sich gegen die Supranaturalisten, die alle Gotteserkenntniss aus übernatürlicher Offenbarung ableiten, gegen die Traditionalisten, nach denen die Gotteserkenntniss nur aus der Ueberlieferung stammt, und gegen die Protestanten, die mit J. Köstlin sagen: „Die letzten Gründe des Glaubens an Gott beruhen nicht in logischen Argumentationen, sondern sie sind in jenen Thatsachen und Erfahrungen des inneren religiösen Lebens, des Gemüthes, Herzens, Gefühls etc. zu suchen“. *L.* gibt zu, dass der Wille trotz aller Erkenntniss von ihr sich abwenden, die Zustimmung ihr versagen könne; denn mathematisch wären die Beweise vom Dasein Gottes nicht. Aber man mache es den Gegnern leicht, die Religion für Täuschung zu erklären, wenn man das natürliche Licht in der Menschenseele, das durch die Schöpfung Gottes geweckt werde, ausser Acht lasse. Und jedenfalls hat er Recht, wenn er mit seiner Kirche daran festhält, dass jede Empfänglichkeit und jeder Maassstab für die religiöse Erkenntniss fehlt, wenn nicht in der Natur der Menschenseele und in ihrer Erkenntnissthätigkeit die Gottesidee nachweisbar ist. Einem solchen Empirismus gegenüber wird die römische Kirche im Vorsprung sein, wenn es auch für sie nur eine Kriegslist ist, die Vernunft fürerst gelten zu lassen, um sie dann zur Schleppenträgerin der Theologie zu machen. Der Vf. kritisirt dann eingehend Lotze's Behandlung der Beweise für das Dasein Gottes und weist ganz gut nach, dass dieser Denker, in dessen Metaphysik wahrlich bedeutende Keime zur Entwicklung der speculativen Gottesidee liegen, in Folge seiner steten Sorge zu beweisen, was das Herz wünscht und glaubt, unnöthig skeptisch über die Beweise für das Dasein Gottes sich ausspricht. — *Hertzsch* sucht zu beweisen, dass die materialistische Naturphilosophie von Darwin und Häckel nicht erklärt, was sie erklären will, weder den Anfang noch den Fortgang in der Entwicklung des Lebens. Der Zufall und der planlose Kampf um's Dasein könne unmöglich den Sieg des Zweckmässigen zur Folge haben, wenn nicht ein die Entwicklung beherrschender bewusster Wille in steter Wechselwirkung stehe mit der Materie, die eben auch nicht geistlos zu denken sei. Es wird das von dem Vf. recht treffend dargethan, wenn auch die Ausdrucksweise, die er für die Wirksamkeit des göttlichen Willens gebraucht, zuweilen ebensowenig zu billigen ist, wie einzelne Parallelen, die er

zwischen dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos zieht. Wo der materialistischen Naturgeschichte der Athem ganz und gar ausgeht, das weiss *H.* lebendig zu zeigen. — *Köstlin* hält mit Recht den Ausdruck *concursum divinum* für ungeschickt, weil er den Schein erweckt, dass eine Wirksamkeit neben der anderen herliefe. Bei der Lösung des Problems müsse man von dem Grundgedanken ausgehen, dass Gott heilige Liebe ist, nicht eine Naturkraft, nicht die in den Dingen vorhandene Ordnung oder ihr Zusammenhang. Andererseits müsse man anerkennen, dass den Dingen, namentlich den sittlichen Persönlichkeiten, ein wirkliches Fürsichsein zukomme. Wir kennen die Dinge nur aus ihren Wirkungen, diese müssen also auch von ihnen ausgehen. „Von jenen Voraussetzungen aus werden wir also immer darauf hingeführt, zu sagen, die endlichen Vorgänge werden durch den Willen des über Natur und Welt stehenden persönlichen Gottes und zugleich durch die endlichen Agentien in ihrem naturgesetzlichen Zusammenhang hervorgebracht und zwar wirke Gott so, dass er eben im Wirken auch erhalte und durch dieses Wirken die Welt seinen Zielen zuführe.“ Was das Verhältniss Gottes zu den freien Handlungen der Menschen betrifft, so meint *K.*, die Dogmatiker hätten mit ihrem Unterschied zwischen dem materiale und formale Richtiges gemeint. Die Kraft zum Handeln und seine innere Gesetzmässigkeit stamme von Gott, der Entschluss von uns. — Ueber den bereits 1864 verstorbenen *Jalaguier*, vgl. JB. XVII, 1898, S. 603 und Lobstein ThLz. 23, 1898, 57, 58. — Hochinteressant ist der Vortrag von *Ménégoz* über die Trinität. *M.* findet in dem Athanasianum metaphysische Speculation über das innere Wesen Gottes, die in der hl. Schrift keinen Anhalt habe. Wie das Auge nicht hören und das Ohr nicht sehen kann, so kann unsere Logik Gott nicht erreichen. Er muss sich uns offenbaren, und er thut das durch den hl. Geist. Der hl. Geist ist Gott selbst, der persönliche Gott, der in meiner religiösen und sittlichen Erfahrung persönlich von mir vorgestellt wird. Im Gebet suche ich den persönlichen Gott über mir, im Gewissen finde ich ihn in mir. Der hl. Geist hat mir in Christo ganz ungetrübt sich offenbart und ganz (aber nur in dem, was das Heil betrifft) irrthumslos sich ausgesprochen. Darum heisst die Gottesoffenbarung in Christo Logos. Man bezeichnet aber mit diesem Ausdruck auch was Christus vorausgeht und ihm nachfolgt. *M.* fasst daher sein Glaubensbekenntniss dem Athanasianum gegenüber so zusammen: je crois au Dieu transcendent, au Dieu immanent objectif et au Dieu immanent subjectif, un seul Dieu béni éternellement. Er sieht voraus, man werde ihn Sabellianer nennen, wie auch geschehen ist. Darauf kommt ihm Nichts an. Zweierlei aber hebt er scharf hervor: 1. er sehe den Vater in der Schöpfung, im Logos und im hl. Geiste zu allen Zeiten wirksam und offenbar, während nach Sabellius der Logos nur in Christo und der hl. Geist nur in der Kirche zu finden sei, und 2. ihm handle es sich, wenn er die Ausdrücke Vater, Sohn und Geist anwende, nur um religiöse Erfahrungen. — Ueber *Demison's* ausführliche Abhandlung hat Herr Diaconus

Winter in Dresden dem Ref. folgenden Bericht erstattet: „D. nimmt eine doppelte Causalität an, die gewöhnliche, durch Experimente feststellbare, durch materielle Ursachen vermittelte, und eine „esoterische“, in welcher der Geist direct ohne Mittelursachen wirkt. Spuren dieser aussergewöhnlichen Causalität zeige die Geschichte aller Zeiten, ganz besonders aber unsere Zeit (moderner Occultismus, Spiritismus etc.). Diese herkömmliche Theologie sehe in den Wundern eine Aufhebung des Naturgesetzes und demgemäss einen Gottesbeweis. In Wirklichkeit sei ein Wunder nur ein Zutagetreten verborgener Kräfte; es zeige, dass die materiellen Elemente eine engere Beziehung zu den spirituellen hätten, als man gewöhnlich annehme. In der Schrift finde man die materielle Causalität, die Seite an Seite mit der spirituellen wirke und mit ihr in Wechselwirkung stehe. Auch wenn man alle sogen. Wunder der hl. Schrift als Mythen beseitigen wolle, blieben doch noch alle wesentlichen Elemente des „Esotericismus“ bestehen. Eine übersinnliche Ekstase sei unabtrennbar von der israelitischen Religion. Die prophetische und apostolische Frömmigkeit sei mehr als ein Gedanke von Gott, sie sei ein Innwerden Gottes. Auch die prophetische und apostolische Ethik habe ihre Grundlage in der ekstatischen Erhebung, in der Erfüllung mit dem Gottesgeiste. Alle ethischen Tugenden erschienen als „Früchte des Geistes“. Jesu beständiges Ziel sei gewesen, die Herzen der Seinen für die Einwohnung Gottes empfänglich zu machen. Freilich falle es uns schwer, anzuerkennen, dass die Wirksamkeit Christi und der Propheten unterstützt worden sei durch „Trances“, Visionen und Ekstasen, die mit dem Hypnotismus und Hellsehen etc. in eine Klasse zu weisen seien. Aber die moderne Wissenschaft werde mehr und mehr darauf zukommen. Und gerade dann werde man die Einzigartigkeit der israelitischen „Ekstase“ erkennen. Diese Einzigartigkeit bestehe in der sonst nicht beobachteten wunderbaren Verbindung von visionärem Enthusiasmus und moralischer Erhabenheit, die nur den Propheten und Aposteln eigenthümlich sei. „Wie konnte der Enthusiasmus, den wir als unzuverlässigsten aller moralischen Factoren erkannt haben, ein solches moralisches Gesetz, wie das Evangelium, hervorbringen? In der That, die esoterische Ordnung, die wir in der hl. Schrift und in ihren Wirkungen in der Christenheit erkennen, ist über die gewöhnlichen esoterischen Erscheinungen himmelhoch erhaben. Unter dem Gesichtspunct dieser, ganz abgesehen von den eigentlichen Wundern in der hl. Schrift. zu Tage tretenden „esoterischen Ordnung“, seien nun die Wunder zu betrachten und wissenschaftlich zu begreifen. Die geschichtliche Wirklichkeit von Krankenheilungen, Prophetieen etc. in der ersten Christenheit stehe durch Pauli unbezweifelte Briefe fest. Ihre Erklärung sei in der „esoterischen Causalität“ gegeben. Sie seien zu verstehen als Wirkung des immanenten Gottes. Der Offenbarer sei eine menschliche Seele, die vom Gottesbewusstsein (divine consciousness) ganz durchdrungen gewesen sei. Das menschliche Leben plus das göttliche Leben — das sei das Subject der Offen-

barung. Möge immerhin die Kritik fortfahren, Mythen und geschichtliche Wirklichkeit zu sondern, sie solle doch nicht länger genöthigt sein, eine Linie zwischen dem Möglichen und Unmöglichen zu ziehen. „Der einzige vernünftige Einwurf den grossen Naturwundern gegenüber würde sein, dass sie unmöglich seien, ohne das Gleichgewicht des Universums zu stören. Aber wenn der ganze Mechanismus des Universums vom Leben durchwaltet ist, wenn seine Existenz und sein Gleichgewicht eben durch das Leben aufrecht erhalten werden, dann ist dieses Leben sicher im Stande, dieses Gleichgewicht immer zu regeln. Das Leben ist nicht dem Mechanismus unterworfen, sondern der Mechanismus dem Leben. Wenn, wie Jesus erklärt, dieses Leben hervorgeht aus einem gerechten und liebenden Vater, der über Allen waltet, — wenn wir ihm verwandt sind, wenn wir das Uebernatürliche im Embryo bilden als Kinder Gottes, und wenn diese Welt unsere Schule ist, in der wir zur himmlischen Reife erzogen werden sollen, dann ist es gewiss eine vernünftige Behauptung, dass der Mechanismus an einer historischen Stelle durch eine Reihe von autoritativen Persönlichkeiten die Wirklichkeit, die Ordnung und Herrlichkeit unserer Gottähnlichkeit offenbar werden lassen musste.“ Es sind uns fremdartige Gedankengänge, die Denison mit vielem Geist verfolgt. Aber es ist anregend, auch einmal unter diesem Gesichtspunct die Räthsel der biblischen Welt zu betrachten. Jedenfalls ist dieser Gesichtspunct der modernste der modernen. Die Auffassung des Vf.s vom Prophetismus ist auch schon von deutschen Gelehrten vorgetragen worden.“ — *Joh. Weiss* schliesst seine vortrefflichen Artikel über Dämonen und Dämonische mit folgenden Worten: „Da wir Theologen keine competenten Beurtheiler der vorliegenden psychischen Thatsachen sind, so haben wir Belehrungen anzunehmen von den Medicinern, die gerade in neuerer Zeit den Besessenheitserscheinungen ein sorgfältiges Studium gewidmet haben. Durch die Arbeiten von Charcot, Richer, Snell u. A. ist heute die Meinung herrschend geworden, dass die Krankheiten in den meisten Fällen als schwere Hysterie aufzufassen sind, womit sich, dem Gesichtskreise der Kranken entsprechend, suggestive Wahnvorstellungen vom Besessensein verbinden. Die Heilungen, die auch heute noch möglich sind, werden ebenfalls als Suggestionenwirkungen erklärt, die im Urchristenthum um so leichter begreiflich sind, als hier die gewaltige religiöse Erregung, der auf's Höchste gespannte Glaube, eine hervorragende Empfänglichkeit bedingt haben wird. Diese Auffassung braucht Niemandem anstössig zu sein, da unser Glaube an eine göttliche Leitung der Geschichte unserer Religion die Wahl der Mittel, deren Gott sich bei ihrer Gründung bedient hat, ihm zu überlassen hat und es durchaus keine Gottes unwürdige Vorstellung ist, dass die von ihm geweckte religiöse Bewegung auf natürliche Weise solche Wirkungen in den Gemüthern der Menschen erzielt hat“. — Gegen Weiss beruft *Cremer* sich auf das Wort von C. J. Nitzsch: „Jesus behandelt den Engel als realen Gedanken zu einer Zeit und in einer Umgebung, wo er auch verneint

ward, Matth. 22, 30; Jesus parabolisirt den Engel Matth. 13, 39, so kann er ihm nicht selbst Parabel sein“. Sein eigenes Urtheil fasst C., wie folgt, zusammen: „Deshalb wird der auf die zur künftigen Welt hoffende Glaube auch nie auf die mit der Heilsverkündigung ihm zu Theil gewordene Vorstellung eines den Himmel erfüllenden eigenartigen Lebens, wie es sich in den Engeln darstellt, verzichten können und dies um so weniger, als die Offenbarungsgeschichte unauflöslich mit dem Dienst der Engel in ihr verflochten ist“. — *Öhler* sucht die Gründe zu widerlegen, die gegen die Annahme vom Dasein der Engel vorgebracht sind, auch ihr Dasein durch vorgekommene Geschichten zu beweisen. Im Anschluss an Stellen der hl. Schrift gibt er sodann eine vollständige Lehre über die Natur und die Wirksamkeit der Engel. Die von Chrysostomus bis Lutherdt vorgetragene Lehre, nach Hebr. 2, 16 stünden die Engel ihrer Bestimmung nach tiefer als die Menschen, verwirft der Vf. — Ref. kann sich nicht versagen, hier anhangsweise auf die erst jetzt ihm bekannt gewordene sehr werthvolle, bereits (JB. XVII, 596) besprochene Schrift von *Esselborn* über Schleiermacher's Auffassung der Abhängigkeit der Welt von Gott auch seinerseits hinzuweisen.

4. Welt. Mensch. Sünde.

Cremer, Ebenbild Gottes (HRE. 5, 113—118). — *Heinze*, Emanatismus. — *Ders.*, Evolutionismus (ib. 5, 329—336. 672—681). — † *Georg Heinzel*, Versuch einer Lösung des Willensproblems im Anschluss an eine Darstellung u. Kritik der Theorien von Münsterberg, Wundt u. Lipps. 79. Brsl. — *D. Phil. Kneib*, die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. XII, 73. Mz., Kirchheim. M 1,20. — *M. Krieg*, der Wille u. die Freiheit in der neueren Philosophie. Eine philosoph. Studie. VII, 40. Fr., Herder. M 1,50. — *Adolf Lasson*, der Leib. 88. B., Gärtner. M 1,50. — Prof. *M. J. Monrad*, die menschliche Willensfreiheit u. das Böse. Aus dem Norwegischen von O. von Harling. 64. L., Janssen. M 1,20. — Dr. *Johs. Rehmke*, Aussenwelt, Innenwelt, Leib u. Seele. Rectoratsrede. 48. Greifsw., Abel. M 1,20. — † *H. Scheffler*, das Schöpfungsvermögen u. die Unmöglichkeit der Entstehung des Menschen aus dem Thiere. Nebst einer Kritik der Werke von Darwin und Häckel. IV, 152. Braunschw., Wagner. M 3,60. — † *Ders.*, die Grundlagen des Weltsystems in gesetzlichem Zusammenhange nach ihrer physischen, mathemat., logischen und philosoph. Bedeutung. VI, 247. Ebd. M 4. — Dr. *Günther Thiele*, Kosmogonie u. Religion. Oeffentliche Antrittsvorlesung in der Aula der Universität Berlin. 30. B., Skopnik. M —,50. — Dr. *Fr. Wagner*, Freiheit u. Gesetzmässigkeit in den menschlichen Willensacten. Eine philosophische Abhandlung. III, 115. Tü., Laupp. M 2,50. — *Fr. Walther*, das Wesen der Sünde (NkZ. 9, 284—325). — *Chr. Wirth*, kann das Uebel u. das Böse in der Welt aus der Willensfreiheit der Geschöpfe hergeleitet werden. Programm. 42. Beyreuth, Giessel. M —,70. — † *L. Lambert*, de libero arbitrio (LChR. 537—566). — *F. E. Daubanton*, het vortbestahn van het menselijke geslacht, preexistentianisme, creatianisme, traducianisme (ThSt. 16, 5—18. 141—171. 206—214. 267—290). — † *J. Will. Dawson*, creative development and spontaneous evolution (Exp. Jan.-April). — † *G. R. Pike*, the divine drama in the manifestation of God in the universe. N.-Y., Macmillan. 1 sh. 50 d. — † *Charles Pergameni*, une explication scientifique du déluge. Revue de l'université de Bruxelles, Mai. — † *Zahn*, évolution et téléologie. Rev. Quest. Scientifiques, April.

Die beiden Abhandlungen von *Heinze* geben vortreffliche Uebersichten über die Geschichte der in ihnen behandelten Begriffe. Der Emanatismus, der durch die Entwicklungslehre neuerdings fast ganz verdrängt ward, ist nach *H.* die Lehre von dem Ausfliessen, dem Hervorgehen des Abgeleiteten aus dem Ursprünglicheren auf metaphysischem oder physischem Gebiete. Von dem Evolutionismus, der das ganze Princip der Welt, mag es stofflich oder geistig gefasst werden, in der Entwicklung oder auch Umwandlung begriffen auffasst, unterscheidet sich der Emanatismus dadurch, dass nach ihm das höchste Princip trotz des Hervorgehens der Dinge aus ihm doch unverändert bleibt nach Qualität und Quantität, also nicht in den Wechsel der Erscheinungen wirklich eingeht. Der Entwicklungsgedanke war und ist nach dem Vf. nothwendig zum Verständniss der Erscheinungswelt, da sie selbst Entwicklung ist; ohne reale Evolution kein Werden. Aber freilich reicht die Evolutionslehre nicht aus, um die Welt zu begreifen. Dazu bedarf man eines Festen, Bleibenden, nicht Werdenden, das gedacht werden muss, aber nicht widerspruchlos gefasst, nicht sicher, nicht allseitig bestimmt werden kann. Auch bei *H.* also findet sich der Mangel, der gegenwärtig bei fast allen Erörterungen des Evolutionsgedankens wiederkehrt, dass die theistische Auffassung ignorirt oder doch nicht genügend zur Geltung gebracht wird. — *Thiele* erörtert die letzten Gründe des Geschehens, auf die durch ihre eigene Arbeit die Naturwissenschaft geführt wird, und weist nach, dass sie über sich hinausleiten. „Der Glaube an den allmächtigen und allweisen Welt schöpfer und Erhalter kann dadurch, dass sein Werk in gesetzmässiger Ordnung alle Zeit überdauert, nimmermehr verlieren, wenn sonst nur erkannt ist, dass dieses Werk durch die wesentliche Beschaffenheit seiner Massen, durch die Gesetzmässigkeit ihrer Wechselwirkung und durch die Bestimmtheit ihrer Ordnung über sich selbst hinausweist auf einen Werkmeister, von dem es nach wie vor heissen muss: in ihm und durch ihn leben, weben und sind wir“. — *Rehmke* wendet sich gegen die „Solipsisten“ und die „Neumaterialisten“, von denen die einen die Aussenwelt in die Innenwelt, die anderen die Innenwelt in die Aussenwelt umdenken wollen. Die Wechselwirkung zwischen Innenwelt und Aussenwelt sei eine Thatsache und zwingt zu der Annahme, dass die Seele ein selbstständiges Wesen sei. Die beiden Gesetze: aus Nichts wird Nichts, und die Zunahme der Bewegung im Bewegten entspricht der Abnahme der Bewegung im Bewegenden, hätten nur im Mechanismus der Aussenwelt Geltung. Jede neue Empfindung, wie sie auch physisch veranlasst sei, sei eine Schöpfung aus nichts. Interessant sind die historischen Erörterungen des Vf. über das Auftreten der mechanistischen Theorie, des Occasionalismus und des Spinozismus. — *Daubanton* behandelt zunächst nur den Präexistentialismus. Er stellt ausführlich seine Geschichte dar und sucht dann nachzuweisen, dass er mit Unrecht sich auf die hl. Schrift berufe. Er erklärt ihn für unhaltbar in jeder Fassung, mag er auf metaphy-

sische Gründe sich stützen wie bei Plato, im Interesse der Theodicee (Origenes, Secrétan) auftreten, auf die Ethik sich gründen (Kant, Schelling, Julius Müller) oder auf die Geschichte sich berufen (Fichte, Secrétan). Dem Menschen ist wohl das Vermögen, Ideen zu bilden, nicht die Erinnerung an sie angeboren. Das Unglück des irdischen Lebens kann nicht als Strafe für eine dem irdischen Leben vorausgegangene Sünde wirken, weil das Bewusstsein von dieser Verschuldung fehlt. Der Sünder gibt der Sinnlichkeit sich preis; konnte er das in der Präexistenz thun? Der Blick auf die Geschichte lehrt nur, dass Gott zur rechten Zeit den rechten Genius schafft, nicht dass der Letztere präexistirt. — Die vortreffliche Schrift von *Lasson* möge namentlich Theologen auf das Wärmste empfohlen sein. Sie weist licht- und geistvoll nach, das Bleibende auch im Leibe sei doch die Idee. Für apologetische Vorträge gegen den Materialismus ist hier reiche Belehrung zu finden. — Das Problem der Willensfreiheit ist mannigfach behandelt worden. Die Schrift von *Heinzel* war nicht zu erlangen. — Die von *Wagner* ist philosophisch, ohne directe Beziehung auf die Dogmatik. Sie ist hier nicht zu besprechen. Es mag auf die Recension von O. Ritschl (ThLZ. 24. 1898, 185—187) verwiesen werden. — *Kneib* ist ein Schüler von Schell. Was er von ihm anführt, beweist, dass die römische Kirche wohl die Vernichtung verdient hat, wenn sie durch die Vernichtung eines solchen Mannes ihr Bestehen glaubt retten zu müssen. Und der Schüler macht dem Meister alle Ehre. *K.* erfasst das Problem ganz richtig. Es handelt sich ihm nicht um grundlose Wahl, sondern um sittliche Freiheit, um die Möglichkeit, auf Grund von sittlichen Werthurtheilen eine Entscheidung zu treffen und zwar unter dem Beistande Gottes und in der Gemeinschaft mit ihm, die auch verschmäht werden kann. *K.* dringt tief in das Problem ein, indem er nachweist, dass die Phänomene des Gewissens ohne die Selbstständigkeit der sittlichen Persönlichkeit und der Persönlichkeit Gottes vollkommen unverständlich wären. Anklänge an die Anschauungsweise seiner Kirche finden sich wohl bei dem Vf.; im Ganzen aber ist seine Schrift rein sachlich, ernst, belehrend und erquicklich. — Sie übertrifft m. E. inhaltlich erheblich die mit grosser philosophischer Kenntniss und Gewandtheit geschriebene Abhandlung von *Wirth*. *W.* ist Anhänger von Stuart Mill. Er bleibt bei den Erscheinungen des Seelenlebens und der sie beherrschenden Causalität stehen. Was die Seele selbst ist, warum sie sich dem Causalzusammenhange gegenüber nicht behaupten, nicht productiv verfahren kann, ihre Beziehung zu einem allgemeinen metaphysischen Zusammenhange, auch zu Gott — das Alles wird nicht erörtert. — Bei *Monrad* findet sich das. Er gehörte bekanntlich noch der Schule Hegel's an. Die Welt ist ihm die Offenbarung der Idee, die in ihrer Entfremdung von sich selbst auch das Zufällige, das Willkürliche, das Böse dulden muss, in dem Menschen aber, der sie zu ihrem Lebensinhalte macht, ihre Offenbarung findet. Wer das erreicht, der ist frei. Das Böse dient wider Willen zur Ver-

herrlichung des Guten. Am Schlusse setzt sich der Vf. mit Luthers Determinismus auseinander, der der Allmacht ihre Krone raube, auch freie Wesen geschaffen zu haben. *M.* beweist wieder, dass die Hegelsche Speculation wohl die Phänomene zu deuten, wenn auch nicht die Probleme zu lösen vermag. — Die Schrift von *Krieg* will eine Lücke in der katholischen philosophischen Literatur ausfüllen. Der Vf. bespricht die Lehren von Descartes, Spinoza, Leibnitz, der englischen Philosophie, die von Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, namentlich die von Kant. Er sucht nachzuweisen, dass all diese Denker ihr Ziel nicht erreicht haben. Der Schrift ist der Werth, dass sie informatorischen Zwecken dienen kann, nicht abzusprechen. — Nicht im Intellect, sondern in der sittlich-religiösen Bestimmtheit besteht nach *Cremers* das eigentliche, den Menschen von der Natur unterscheidende Wesen der geschaffenen Persönlichkeit, ihre Gottesbildlichkeit. Der Intellect ist nicht Wesen, sondern Consequenz der Ebenbildlichkeit des Menschen. Indem aber der Mensch als Persönlichkeit in seiner Gabe zugleich seine Aufgabe hat, so dass er zugleich durch sich selbst sein soll, was er durch Gott ist, ergibt sich die Möglichkeit diese im Widerspruch mit seinem Wesen ungelöst zu lassen, ihre Lösung zu versagen um den Preis der Verzichtung auf seine Selbstständigkeit und Freiheit und auf die unauf löbliche Gemeinschaft mit Gott, auf das ewige Leben, als dessen Gegenheil im umfassendsten Sinne der Tod anzusehen ist. Die Erhaltung des Menschen für die Erlösung in Kraft des göttlichen Liebeswillens macht es begreiflich, dass auch der sündige Mensch noch Gottes Bild ist, aber nur so, dass er die darin liegende Aufgabe und Bestimmung nicht mehr in eigener Kraft, sondern nur noch in Kraft der Erlösung erreichen kann. — *Walther*, der früher die christliche Glaubenslehre als „Wissenschaft vom Lebensmuth“ dargestellt hat (JB. XIII. 1893, 441. 442), sieht in der Sünde einen Vorgang der Selbstzersetzung der menschlichen Persönlichkeit. Nur die solidarische Zusammengehörigkeit der Gattung bewirkt, dass diese unter der Sünde des Individuums mitleidet. Mit Recht ist die Sünde allezeit zugleich religiös, als Störung der von Gott gewollten Ordnung, gedeutet worden. Die Selbstzersetzung der menschlichen Persönlichkeit hat mit der ersten Sünde begonnen. Der Mensch sollte die vernünftige Herrschaft über sich selbst übernehmen. „Damit dass er dies ein einziges Mal versäumte, wurde er des Zersetzungstriebes, der ihm vermöge seiner natürlichen Anlage anhaftete, nicht Meister und das Spiel war verloren“. Es ist „die mächtigste Aufgabe der Frziehung und das einzige Gegenwicht gegen Sünde und Laster die Einprägung der christlichen Grundgedanken über menschliches Leben und Sterben, über Ursprung und Bestimmung der Welt“. Der Vf. hat Kant jedenfalls unrichtig verstanden, wenn er bei ihm den modernen Altruismus findet. Er hat mehr die Wirkung als das Wesen der Sünde dargethan und nicht beachtet, dass das beste Erziehungsmittel nicht christliche Grundgedanken, sondern christliche Persönlichkeiten sind.

5. Christologie.

- F. Bettex*, was dünkt dich von Christo? 4. Aufl. 101. Bielef., Velhagen & Klasing. *M* 1. — *Herm. Bleek*, d. Grundlagen d. Christologie Schleiermacher's. Die Entwicklung der Anschauungsweise Schleiermacher's bis zur Glaubenslehre, mit bes. Rücksicht auf seine Christologie. VII, 233. Fr., Mohr. *M* 3,60. — *Ernst Haack*, Christus oder Buddha? Vortrag. 21. Schwerin, Bahn. *M* —,50. — † *Karl Henneman*, die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit. VI, 152. Wü., Göbel. *M* 2. — *Otto Holtzheuer*, Christologie. Vorlesungen geh. während des theol. Cursus zu Weferlingen. 92. B., Wiegand & Grieben. *M* 1,20. — † *Theod. Jellinghaus*, das völlige gegenwärtige Heil durch Christum. 4. Aufl. XXII, 750. Ba., Kober. *M* 4,80. — *Paul Johannes*, die Rettung der Menschen durch Christum, in neuer Weise aus der Schrift entwickelt. 1. Th. Objective Seite. IV, 402. Meissen, Schlimpert. *M* 3,60. — *Martin Kähler*, die Lehre von der Versöhnung. 482. L., Deichert. (Dogmatische Zeitfragen. 2 Bd.). *M* 8,50. — *O. Kirn*, Erlösung (HRE. 5, 460 bis 469). — *H. Martensen-Larsen*, Jesus u. die Religionsgeschichte. Vortrag auf dem ersten religionswiss. Congress in Stockholm gehalten. Aus dem Dän. übers. von Dr. Sterzel. 32. Fr., Mohr. *M* —,60. — *Dr. Paul Rohrbach*, „geboren von der Jungfrau“. Das Zeugniß des N. T. gegen die Lehre von der übernat. Geburt Jesu Christi. 4. neubearb. u. verm. Aufl. 49. B., Walther. *M* —,80. — *Georg Alb. Felix Schultze*, der „Rabbi“ von Nazareth. Eine Glaubensstudie nebst Anhang aus Lawrence Sterne's Reden an Esel. 84. B., Siegismund. *M* 1. — † *Steude*, der Schönste unter den Menschenkindern (BG. 34, Mai). — *Tschirn*, der Mensch Jesus. 64. Bamberg, Handelsdruckerei. *M* —,20. — *Hermann Türck*, der geniale Mensch. 3. Aufl. IX, 378. B., Dümmler. *M* 4,50. — † *Valeton*, der biblische Christus (Hh. 21, Mai). — † *K. Krogh-Tønning*, de gratia Christi et de libero arbitrio Sanc. Thomae Aquin. doctrinam breviter exposuit atque cum doctrina definita et cum sententiis protestantium. III, 87. Christiania, Dybwad. *M* 3,20. — † *Ph. J. Hoedemaker*, Christus vor de Rechtbank der moderne wetenschap. Rotterdam, Daamen. — † *G. A. Chadwick*, the incarnation and culture. The incarnation and judgment. The incarnation and dogma (Exp. April, 108 bis 113. 210—216). — † *William Bullen Morris*, the divinity of our Lord Jesus Christ from Pascal. Burns and Oates. 208. 5 sh. — † *Alfred G. Mortimer*, Jesus and the resurrection. Thirty addresses for Good Friday and Easter. 308. Longmans. 5 sh. — *C. J. H. Ropes*, the Christ of history and of faith (AJTh. 2, 8—96). — † *L. Gilard*, la sainteté de Jésus, ou l'homme normal (RThPh. 31, 201—235). — *C. Malan*, la crainte, que ressent le seigneur Jésus à l'approche de la mort (ib. 439—452). — † *E. C. Minjard*, l'Homme-Dieu. Études doctrinales et apologetiques sur Jésus-Christ, le Verbe incarné. Tom. I. La personne de Jésus-Christ, ses origines, sa mission. XXX, 339. P., Lethellieux. — *J. Alfred Porret*, Jésus-Christ, est il ressuscité? (RThPh. 31, 481—532). — † *A. Réville*, de Jesu Christo, colloquium doctum (RHR. 37, 3. Heft). — † *Edmond Stapfer*, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. 352. P., Fischbacher. fr. 3,50.

Die phantasievolle Schrift von *Bettex* ist bereits in 4. Auflage erschienen. Wer sind ihre Leser? Vielleicht Leute, die ohnehin nur zu sehr ihrer Phantasie in religiösen Fragen sich überlassen. Und was mag ihr ethischer Erfolg sein? Zuweilen wohl ein bedenklicher. Der Kern der Anschauungen des Vf. ist folgender. Christus war Gott, aber ein Gott, der wirklich Mensch geworden ist und das als ein Leiden empfand. Er konnte so Mensch werden, weil der Allmacht Alles möglich ist. Seine Aufgabe war die, unsere Schuld zu sühnen und die Macht des Teufels zu brechen. Aber wie kann ein anderer

meine Schuld sühnen? Wenn Gott das fordert oder doch gelten lässt, ist es nicht eine Ungerechtigkeit? *B.* antwortet: dabei von einer Ungerechtigkeit Gottes zu sprechen, ist eine Absurdität, schon weil die Begriffe: Sünde, Schuld, Gerechtigkeit, Verantwortung, Strafe, Persönlichkeit, Vertretung in ihrer göttlichen Absolutheit und mysteriösen Unergründlichkeit weit über unseren beschränkten Menschenverstand gehen (S. 55). Dieser ethische Agnosticismus sollte den sonst so verdienten Vf. doch veranlassen, von Fragen wie die hier behandelten fern zu bleiben. — Es ist zu befürchten, dass *Holzheuer's* Vorlesungen auch dann nicht befriedigen werden, wenn man sich ganz auf seinen Standpunkt stellt. Er construirt seine Vorstellung von Christus im Interesse seiner Lehre von der durch Christus bewirkten Sühne. Die Anselmische Theorie lehnt er ab. An die Stelle der satisfactio will er die Satispassio setzen. Auch der Zorn Gottes wurzelt in der Liebe. Aber die „Synthese von Zorn und Erbarmen“ wird nicht erläutert. Ueber die ethische, die anthropologische, die theologische Frage, die dabei in Betracht kommen, und darüber, wie eine Anrechnung der Satispassio möglich sei, spricht der Vf. sich nicht, oder doch nicht genügend, aus. Ohne Zweifel ist Christi Person von Christi Werke aus zu verstehen. Offenbar aber wird in *H's* erster Vorlesung das Werk Christi (die Soteriologie in diesem Sinne) nicht in einer Weise erörtert, die als Grundlage für die weiteren christologischen Untersuchungen genügen könnte. *H.* eilt dazu, seine Lehre von der Person Jesu vorzutragen. Sie ist im Wesentlichen die von Frank: „so haben wir eine solche persönliche Einheit des Gottes- und Menschensohnes kraft der Menschwerdung und vom ersten Momente derselben an zu lehren, wonach die Bedingtheit des Logosbewusstseins eintritt in die Bedingtheit menschlicher Personbildung und Persönlichkeitssetzung, und die letztere sich selbst realisirt in der Bedingtheit der ersteren“. Der Erfolg ist „eine in einem einheitlichen Ich bestehende Bewusstseinssynthese“. Die Kenose besteht darin, dass der Sohn seiner Gottheit bei der Menschwerdung extensiv sich entkleidet, intensiv sie behält und mit der fortgehenden Erhöhung auch extensiv sie wiedergewinnt. Für die Menschensohnstage hat der Sohn darauf verzichtet, die Welt in ihrer ganzen Weite und in der Weise zu durchwalten, wie solches vordem von ihm, dem ewigen Logos, geschehen ist. (S. 44). Auch *H.* fordert wie von Oettingen eine theologia crucis. Es soll mit dem Gedanken Ernst gemacht werden: Gott hat gelitten. Seine sorgfältig ausgearbeitete Schrift zeigt aber von Neuem, dass diese christologischen Speculationen nicht zum Ziele führen. Die Unterscheidung zwischen Extensiv und Intensiv in der Gottheit ist doch, wenn sie überhaupt Etwas bedeutet, kaum noch christlich. — Ueber die Schrift von *P. Johannes* hat schon Holtzmann (JB. XVIII, 1899, 185) sich ausgesprochen. Wir fügen hinzu, dass der Vf., wenn nur die Gottheit Jesu anerkannt wird, mannigfache Auffassungen ihrer Verbindung mit der Menschheit offen lässt. Der wesentliche Grund der Sühne

ist folgender. „Gott verlangt keine Genugthuung für sich, sondern nur die Rücksicht auf sein Richteramt und sozusagen seine Richterpfllicht gegen Dritte, sowie die Aufrechthaltung des Ansehens seiner Heiligkeit gegenüber der ganzen Welt veranlasst ihn, eine Loskaufung von der verdienten Strafe, eine Erfüllung aller Gerechtigkeit und Rechtsverbindlichkeit zu veranstalten“. — *Kähler's* umfangreiche Schrift geht von den zwei Gedanken aus: der Tod Jesu hat noch eine grössere Bedeutung als die, uns die Liebe Gottes zu offenbaren; und es muss ihm für Jeden irgendwie eine dauernde unmittelbare Bedeutung zukommen. *K.* fürchtet also, das Christenthum werde im Strom der religionsgeschichtlichen Entwicklung untergehen, wenn dieser doppelte Halt ihm verloren ginge. Wie gewinnt er ihn nun? *Wendt* (ThLZ. 24. 1899, 243—249) fasst in seiner vortrefflichen Besprechung des Buches von *K.* dessen complicirte Erörterungen treffend in diese zwei Sätze zusammen: Gott kann um der sittlichen Weltordnung willen die Sünde nicht „ohne Weiteres“ vergeben, sondern er muss erst eine Strafe fordern. Und es gibt eine Gesammthaftbarkeit der Menschheit für die Sünde, gemäss welcher der Menschensohn stellvertretend für die Menschheit die Strafe erdulden konnte. In Betreff des letzten Satzes macht *Wendt* mit Recht den Einwand geltend: mithaftbar ist nur der Mitschuldige. Der erste Satz verliert dann seine Bedeutung, wenn man — was doch endlich geschehen sollte — anerkennt, dass Vergeben und Rechtfertigung je nach den Stadien des subjectiven soteriologischen Prozesses eine doppelte Bedeutung haben. Dass Gott in Christo rückhaltlos an den Sünder sich hingibt, um ihn zu retten, setzt Nichts voraus als die Gnade Gottes, die keine Bedingungen kennt. Diese Vergebung bezeichnet Luther treffend mit dem Worte, „dass Gott nicht ansehen wolle unsere Sünden“. Dass Gott unsere Sünde uns nicht anrechnen wolle, diese Vergebung setzt voraus, dass wir durch die Gnade Gottes befähigt sind, die wohl verdiente Strafe demüthig und dankbar zur Förderung im Heilsleben zu tragen. Würde uns das erlassen, weil ein Anderer unsere Schuld gesühnt hat, so wäre das ein Verlust für uns, und zwar ein sehr grosser. Dass aber bei dieser Auffassung, wie *K.* sagt (S. 362), Christus entbehrlich würde, nachdem einmal die Gnade Gottes erkannt, der Uebergang vom Judenthum zum Christenthum eingetreten sei, beruht auf Irrthum. Wenn in der Person Jesu die Gegenwart und die rettende Gnade Gottes, also Gott selbst, für uns zu finden ist, so ist das mehr, als wenn es nur, oder doch hauptsächlich, auf die Ermöglichung der Vergebung in dem Werke Jesu ankommt. Ohnehin bleibt Christus der einzige Retter unseres Geschlechts. — Nach *Kirn* ist „die Erlösung im innerlichsten, religiösen Sinne die Vergebung selbst, die Wandelung des Verhältnisses zu Gott durch Aufhebung der Sündenschuld; alle weiteren Momente des Heils, also die Erlösung im sittlichen und eschatologischen Sinn, bilden nur die Consequenzen der Versöhnung. Der enge Zusammenhang dieser Momente kann aber nur dann gewahrt werden, wenn schon die

Versöhnung nicht bloss als die Leistung einer Genugthuung an Gott, sondern zugleich als Verbürgung und Anfang einer neuen Entwicklung der Menschheit verstanden wird“. — Der Vortrag von *Martensen-Larsen* wendet sich hauptsächlich gegen die „nivellirende“ Richtung in der Religionswissenschaft, die Christus den anderen Religionsstiftern gleichstellt. — *Rohrbach's* in der 4. Auflage nicht mehr anonym erschienene Schrift ist vermehrt durch Parallelen aus der Buddhalegende. Der Vf. will für die Lösung des Problems, das hier vorliegt, nur Anregungen geben (vgl. Schmiedel PrM. 2, 1898, 365, 366). — Der Vortrag des Oberkirchenraths *Haack* will die wachsende Zuneigung zum Buddhismus bekämpfen, die wie der Pessimismus deshalb unserer Zeit eigen sei, weil in ihr aus der Kulturschwärmerei Kulturermüdung hervorgegangen, die Religiosität aber nicht genügend erstarkt sei. — *Schultze* ist ein Autodidakt, dem es redlich darum zu thun ist, Glauben und Wissenschaft zu versöhnen, dem Abfall von Christo und der Hingebung an eine religionslose Moral entgegenzutreten. Eine Analyse der Schrift ist nicht möglich, weil ihr ein streng wissenschaftlicher Zusammenhang fehlt. Es wechseln in ihr achtbare Einblicke in das Glaubensleben und die Zustände der Gegenwart mit Anschauungen, die eklektisch verschiedenen Richtungen entlehnt sind. — Ohne Zweifel ist der Nachweis *Türk's* (S. 204—252), wir hätten in Christus den Begründer der thatkräftigen sittlichen Freiheit anzuerkennen, in hohem Grade werthvoll. Manches Problem ist von diesem Gesichtspunkte aus zu lösen. — Nach *Malan* haben wir Christen es Christo zu danken, dass der Tod uns erwünscht sein kann, weil er uns von dem mit der Sünde befleckten Leibe befreit und in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott einführt. Christus trug den Tod nur um unsern Willen und um den Willen Gottes zu erfüllen. Während Gott ihm verhüllt war, konnte er auf Nichts als auf sein Vertrauen zu Gott sich stützen. Der Tod war also für ihn nicht naturgemäss, darum empfand er Bangen vor ihm. — *Porret* bekämpft die Ansicht von der Entwendung des Leibes Jesu durch die Jünger (Reimarus), die Annahme eines Scheintodes, die Visionstheorie, die auch von Stapfer (vgl. Lobstein ThLz. 23, 1898, 412—414) offen gelassene Möglichkeit einer Offenbarung Jesu in den Seinen (Gal. 1, 16). Die Auferstehung Jesu könne nicht im Halbdunkel bleiben. Auf ihr ruhe der Bestand des Christenthums und auf dem Alles, was die christlichen Völker vor allen anderen auszeichne. — Ueber die Schrift von *Ropes* fügt Ref. den Bericht des Herrn Diaconus Winter bei. Er lautet wie folgt: „Der in dem Thema liegende Gegensatz ist derselbe, wie der Gegensatz zwischen dem Christus der Synoptiker und dem Christus des übrigen N. T.s. Der Christus der Synoptiker zeigt ein normales menschliches Bewusstsein; er besitzt weder Allwissenheit noch Allmacht und ist einer normalen, wenn gleich unsündlichen, menschlichen Entwicklung unterworfen. Nur nach drei Richtungen hin bietet Christi Geistesleben bei den Synoptikern Ausserordentliches. In einer wunder-

baren Menschenkenntniss, in einem zeitweiligen Wissen von fernliegenden Ereignissen, in einer prophetischen Durchschauung der Zukunft. In denselben drei Richtungen bewegt sich aber auch die Begabung der alttestamentlichen Propheten, mit denen Christus bei den Synoptikern auf einer Linie steht. Die Nachweise, die der Vf. hierüber gibt, enthalten manche gute Beobachtung. Ungenügend ist dagegen die Vermittlung, die *R.* zwischen diesem menschlichen Christusbild der Synoptiker und dem göttlichen, allmächtigen, allgegenwärtigen, ewigen Christus der neutestamentlichen Briefe versucht. Er hilft sich hier mit der Auskunft, dass der Glaube der apostolischen Kirche nur möglich erscheine, wenn Jesus wirklich solche Selbstbezeugungen, wie sie das vierte Evangelium enthält, von sich ausgesagt habe. Aber er beantwortet die Frage nicht, warum wir solche Aeusserungen eines göttlichen Selbstbewusstseins nur bei Johannes finden. *R.* löst sein gut hingestelltes Problem nicht. — *Tschirn's* Schriftchen, das „18. Heft der Volksschriften zur Umwälzung der Geister“, ist wenigstens nicht unwürdig.

6. Der heilige Geist und die Heilsordnung.

† *Wilh. Baur*, der Weg zum Glauben (KM. 17, April). — *L. v. Hammerstein*, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Das Fundament des Protestantismus (Kath. Flugblätter zur Lehre u. Wehre. No. 127). 39. B., Germania. M. —, 10. — *M. Kähler*, dogmatische Zeitfragen. 1. Heft. XII, 276. L., Deichert. M. 5. S. 137—176. — *Rudolf Otto*, die Anschauung vom heil. Geist bei Luther. Eine historisch-dogmat. Untersuchung. V. 106. Gd., Vandenhoeck & Ruprecht. M. 2,80. Vgl. *Wilh. Waither* (ThLB. 20, 1899, 248—255. 265—269). — † *Paul Schneider*, vom Gesetz u. Evangelium, vom dritten Brauch des Gesetzes, Art. V u. VI der Form. conc. — *Ders.*, von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, Art. III der Form. conc. (DZA. 1898, Heft 4. 1897, Heft 5 u. 6). — *Gottfr. Schwarz*, Selbstgerechtigkeit (das Evangelium. 4. Jahrg. 88. Heft). — *R. Seeberg*, Erweckung (HRE. 5, 486 bis 488). — *Ders.*, Erleuchtung (ib. 457—460). — *Gerh. Tersteegen*, d. Rechtfertigung durch den Glauben. Witten a. d. Ruhr, Buchh. der Stadtmission. — *Emil Wacker*, die Heilsordnung. VII, 334. Gü., Bertelsmann. M. 4. — † *B. Weiss*, Gotteskindschaft und Gottesknechtschaft (KM. 17, Juli). — † *Wiesinger*, ich glaube an den heil. Geist (NkZ. 9, 10. Heft). — † *A. Andersen*, Lov og Evangelium. Christiania. Norli in comm. 72. 1 Kr. — † *John. Morgan*, the ministry of the Holy Ghost. 336. Hodder and Stoughton. 5 sh. — † *J. Bovon*, péché et rédemption. A propos d'un récent ouvrage de M. Sabatier (Lib. Chrét., Jan.). — † *Frédéric Krop*, le royaume de Dieu. 144. Paris. Universitätschr.

Die Lehre vom hl. Geist wird ohne Zweifel in der nächsten Zeit zu eingehender Erörterung kommen, weil von ihr aus die Entscheidung über die Beibehaltung des trinitarischen Dogmas zu erfolgen hat. Ménégos löst, wie wir sahen, das Räthsel so: Der Vater ist Gott transcendent, der Sohn ist Gott immanent (in Christo) objectiv, der Geist ist Gott immanent subjectiv. Darauf kommt doch auch *Kähler* hinaus. Er sagt: „das Bekenntniss zur Gottheit Christi hat für uns eben die Bedeutung, dass wir gewiss davon überzeugt sein dürfen, Alles, was Christus sagt und thut, ist nicht bloss in der Menschen

Geschick und Köpfen vorhanden und wirksam, sondern für Gott selbst. Und in derselben Linie wird auch das Bekenntniss zur Persönlichkeit des göttlichen Geistes liegen. Handelt der persönliche Gott in Christo mit uns, d. h. mit der Menschheit geschichtlich, so handelt er in dem Geiste Christi mit uns, nämlich mit einem Jeden in unmittelbarster Wechselwirkung. So kann es denn dem Christen garnicht darauf ankommen, zu betonen und zu begreifen, dass und wie etwa der Geist Gottes Gotte selbst gegenüber eine Person sei, etwa irgendwie in der Art, in der wir es Gott gegenüber sind. Jede solche Fassung ist nicht nur im Widerspruch mit der altkirchlichen Lehre von Gott dem dreifaltigen, sie würde auch etwas ausdrücken, was ohne Bedeutung für unseren Gottesglauben wäre. Dagegen, dass in dem Geiste Gottes uns nicht nur eine göttliche Wirkung, eine von Gott ausgehende und uns zu eigen gegebene Kraft, eben irgendwie ein göttliches Ding zukomme; dass in seinem Geiste uns Gott persönlich mit seinem selbstständigen Wollen und mit seiner erbarmenden Liebe begegne, das ist für uns und unser Glaubensleben von entscheidender Bedeutung — dass Gottes Geist uns gegenüber Person ist und dergestalt in ihm uns die Person Gottes selbst begegnet“. — *Otto's* Schrift wird ohne Zweifel eine eingehende Debatte veranlassen. Sie wird ergeben, ob er im Recht ist, wenn er behauptet, Wort und Glaube seien nach Luther's eigentlicher Meinung die Ursachen der Wiedergeburt, das Gottesbewusstsein sei dabei s. z. s. nur eine Begleiterscheinung, die Auffassung des heil. Geistes als dritter Person der Gottheit nur unwillkürliche Anbequemung an die Ueberlieferung. Dogmatisch ist *O.s* Schrift jedenfalls von grosser Bedeutung. Er verfolgt das schwere Problem in seine ganze Tiefe und würde, wenn es nothwendig wäre, selbst den Vorwurf des „Deismus“ für den Reformator nicht scheuen. Unserer Scholastik wird dieser Vorwurf nicht zu ersparen sein. Der wahre Theismus, der die Immanenz Gottes mit der Transcendenz zu vereinigen weiss, wird Wort und Glauben als Phänomene des Wechselverkehrs zwischen Gott und dem Menschen zu würdigen wissen. *Walther* ist *O.* bereits scharf entgegengetreten. — Die Schrift von *Wacker* behandelt ihr Thema in acht Abschnitten. 1. Heilsordnung im Allgemeinen, 2. Berufung und Erweckung, 3. Erleuchtung und geistige Erkenntniss, 4. Bekehrung und Durchbruch der Busse und des Glaubens, 5. Versiegelung und Heilsgewissheit, 6. Geistliche Erneuerung und Wandel im Gnadenstande, 7. Erhaltung im Glauben und christliche Beharrlichkeit, 8. Vollbereitung im Glauben und christliche Vollkommenheit. Der Vf. zeigt im Gegensatz zu allen magischen und synergistischen Vorstellungen, wie die Thätigkeit des heiligen Geistes in der eigenen Thätigkeit des Bekehrten wirksam sei. Er gibt zu, dass die Erneuerung des inneren Lebens in den einzelnen mannigfaltige Gestalt annehme und dass die Stufen der Entwicklung nur logisch zu ordnen sind. Die früheren sind in den späteren enthalten. Bekehrung, Versiegelung und Erneuerung stehen im Mittelpunkt. Die Schrift ist mehr erbaulich als wissenschaftlich, dog-

matisch nicht unbefangen. — Bei dem Jesuiten *Hammerstein* lässt sich in einem Gespräche mit einem Dechanten ein Superintendent durch den Ausspruch dupiren: „Wir können und müssen ebenso, wie Sie, unmittelbar an Gott glauben, unmittelbar auf Gott hoffen, unmittelbar Gott lieben, unmittelbar zu Gott beten. Daneben aber haben wir noch andere Mittel und Wege, welche uns mit Gott verbinden, Mittel, deren Sie dagegen entbehren, nämlich die Fürbitte der Heiligen und verschiedene Sacramente, welche uns durch unsere Priester gesendet werden“. Die Schrift zeigt klar, dass in der Polemik mit der römischen Kirche die Unterschiede zwischen den beiden Rechtfertigungslehren nicht den Ausgangspunct bilden können. — *Seeberg* ist dagegen, den Begriff der Erweckung in die dogmatische Darstellung der Heilsordnung einzuführen. Er habe im Pietismus und Methodismus seinen Ursprung. Es sei ganz individuell, ob der Bekehrung eine grössere oder geringere Erregung vorausgehe. Es genügt, „wenn man bei der Schilderung der Bekehrung und des Glaubens der *prima initia fidei* et *conversionis* mit den Alten gedenkt und dabei auf das unruhige und unstete Streben und Sehnen, die tiefgehenden Gefühlsbewegungen, die diese inwendige Revolution oft begleiten, verweist“. — Ganz ebenso urtheilt *Seeberg* über den Begriff „Erleuchtung“. „Die Erleuchtung ist als Synonym der Berufung zu behandeln, ohne dass ihr ein gesonderter systematischer Ort zukäme. Beide Begriffe bezeichnen die Einwirkungen Gottes im Wort, deren Effect in der Wiedergeburt und Bekehrung erkannt wird.“

7. Sacramente.

Propst *M. Alexius von Maltzew*, die Sacramente der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes, deutsch u. slawisch, mit Berücksichtigung des griech. Urtextes. CCCXXXIX, 570 u. 77. B., Siegmund. *M* 12. — Taufe. *H. Cremer*, Wesen u. Wirkung der Taufgnade. 20. Gü., Bertelsmann. *M* —, 30. — Abendmahl. *Joh. Biegler*, über das heil. Abendmahl nach Lehre u. Übung. 23. Darmstadt, Waitz. *M* —, 25. — *Lud. Durand*, das Problem der Eucharistie u. seine Lösung. Völlig neue Beweisführung. 32. B., Haack. *M* —, 50. — *Alb. Eichhorn*, das Abendmahl im N. T. (Hefte zur ChrW. Nr. 36). 31. Fr., Mohr. *M* —, 40. Vgl. Dr. *Karl Clemen*, der Ursprung des heil. Abendmahls (ib. No. 37). 36. *M* —, 60. — *Schmiedel*, die neuesten Ansichten vom Ursprung des Abendmahls (PrM. 3, 1899, 125—153). — † *Utis Laicus*, über das heil. Abendmahl (KM. 17, Oct.-Nov.). — † *Paul Schneider*, vom heil. Abendmahl, Art. VII der Form. conc. (DZA. 19, 4 Heft). — *J. Smend*, Kelchversagung u. Kelchspendung in der abendländ. Kirche. Ein Beitrag zur Cultusgeschichte. 103. Göt., Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 2, 80. — *Ders.*, der Kampf um die Signierung der Abendmahls Elemente (MGK. 3, 205—211). — † *Joseph Sorg*, die heilige Eucharistie und ihr Einfluss auf das sittliche Leben (Kath. 78, 2, Aug.-Nov.). — *Joh. Watson*, das letzte Abendmahl, aut. Uebers. von W. H. 80. L., Jansa. *M* 1, 20. — † *A. Barry*, the Anglican communion, as it is, its growth and constitution (RlTh. 6, 756—768). — † *P. T. Forsyth*, sacramentalism the thru remedy for sacerdotalism (Exp. 221—233). — † *G. W. Stewart*, Harnack, Jülicher and Spitta, on the Lords supper (ib. 43—61. 86—102). — *M. Cornils*, welche Deutung der Absolution ist die lutherische? (ZprTh. 20, S. 309—319).

Ueber die liturgischen Schriften, die *von Maltzew*, Probst der russischen Kirche in Berlin, veröffentlicht hat, gibt Kattenbusch (ThLz. 23, 1898, 492—495, 600—662) eingehend Bericht. Sie sind zunächst für Glaubensgenossen des Vf.s bestimmt, die mit der alt-slavischen Sprache der Liturgie ihrer Kirche nicht hinreichend bekannt sind; sie sollen dann aber auch andere Christen über die Liturgie der orthodoxen Kirche unterrichten. Der oben genannten Schrift geht ein „historisch-dogmatischer Ueberblick über den Ritus der sieben hl. Sacramente in der orientalischen und occidentalischen Kirche“ voraus. Wesentlich Neues lernen wir nicht daraus. Interessant ist, wie *v. M.* es rechtfertigt, dass seine Kirche die Myronsalbung (Firmelung) als Sacrament anerkennt. Es werde dies durch die unfehlbare göttliche Autorität der kirchlichen Tradition festgestellt. Die hl. Schrift spreche wenigstens indirect davon (Joh. 7, 37—39), dass sie von Christo eingesetzt sei. Und die Apostel ertheilten sie so, wie die Kirche es noch jetzt thut (1. Joh. 2, 20—27; 2. Cor. 1, 21—22). Von einer Union der orthodoxen Kirche mit der altkatholischen oder der anglicanischen will der Vf. Nichts wissen. Die Altkatholiken haben die Transsubstantiationslehre aufgegeben; und da den Anglicanern die *successio apostolica* fehlt, so „muthen sie der grossen, zwei Jahrtausende alten, von Gott selbst gegründeten Kirche des Orients zu, die bis jetzt rein und unversehrt bewahrte Echtheit ihrer eigenen Weihen preiszugeben um — ein Nichts, aus Gefälligkeit gegen einige ehrgeizige „sogenannte“ Bischöfe anglicanischer Confession“ (CXI, CXII). Die Einleitung ist ruhig und friedlich geschrieben. Die mitgetheilten Gottesdienstordnungen sind natürlich sehr instructiv. Von besonderem Interesse ist die für den Uebertritt der Prinzessin Dagmer, der jetzigen Kaiserin-Witwe, eigens ausgearbeitete (S. 164—180). — Nach *Cremer* ist der Glaube vor der Taufe etwas anderes, als der Glaube nach der Taufe. Jener sagt: Christus hat Recht und wir Unrecht. Dieser sagt: uns ist Barmherzigkeit widerfahren; ich darf sagen: mein Jesus, mein Heiland! So sagen zu können ist kein Naturrecht, obgleich es Niemandem verwehrt ist, sondern es gehört etwas Besonderes dazu, eben die Taufe. Die Taufe ist daher bereits den Kindern zu gewähren, damit sie die Taufgnade sich früh genug aneignen können. Niemand kann den Augenblick angeben, in dem das in ihnen geschehen kann. Wo aber ein Mensch zu glauben wagt, da weiss er: das hätte ich längst glauben können! — *Biegler* geht von der lutherischen Abendmahlslehre aus. Der Genuss des Leibes und Blutes Christi ist ihm aber auch ein Unterpfand der Auferstehung. Er geht ausserdem zu folgender Betrachtung fort: „Durch seinen Opfertod ist Christus in das Allerheiligste des Himmels eingegangen, mit seinem Blute und kraft seines für uns vergossenen Blutes zu erscheinen vor dem Angesichte des Vaters für uns, das ist sein priesterliches Walten, und an diesem seinem Priesterthum darf seine Gemeinde theilnehmen. Sie darf, dazu berufen und ermächtigt vermöge ihrer mystischen Einheit mit ihrem himmlischen Haupte, im Geiste mit ihm

in's Allerheiligste des Himmels eintreten, im Anschluss an ihn sein auf Erden vollbrachtes Opfer geltend machen und sich darauf berufen“. Man sieht: noch ein Schritt und das Messopfer ist wieder hergestellt. Der Vf. gehört auch einem nach englischem Muster gebildeten und in Seeheim an der Bergstrasse gegründeten Eucharistiebunde an, der neben der Gemeinde, dem eigentlichen Eucharistiebunde, sich eigenthümlich ausnimmt. — *Durand* weiss mit scharfer Logik nach, dass keine andere Deutung der Einsetzungsworte möglich sei, als die Karlstadt's (ist wirklich) oder die Zwingli's (ist bildlich). Die erstere ist natürlich durch die Situation ausgeschlossen. Jede andere Auffassung setze nicht den geschichtlichen Christus voraus, der das hl. Mahl mit seinen Jüngern feiert, sondern den eucharistischen Christus der katholischen Kirche. — Die Anregung, die *Eichhorn* für die Erörterung der geschichtlichen Seite der Abendmahlsfrage gegeben hat, ist bereits von Holtzmann (S. 189, 190 des JB.s von diesem Jahre) genügend besprochen. — *Watson's* Schrift ist nur erbaulich. — In seiner werthvollen Schrift über die Willibrordkirche in Wesel hatte Pfarrer Hillmann die Meinung ausgesprochen, zwei Kirchen in Wesel hätten bis zur Reformation das Recht der *communio sub utraque* gehabt. Urkunden hatten ihn dazu veranlasst. Allgemein vermuthete man, dass es sich in ihnen nur um den sogen. Spülkelch handle. *Smend* hat das nun nachgewiesen und in einer sorgfältigen neuen Untersuchung der Geschichte des Kelchgebrauchs in der römischen Kirche gezeigt, wie planvoll diese Kirche vorgegangen ist, um die *communio sub una* in ihrer Mitte durchzusetzen. Achelis hat (ThLz. 23, 1898, 664—666) ausführlich über die Schrift von *S.* berichtet. — Im JB. XVI, 593, 772, ist über die Erörterungen Mittheilung gemacht, die bei Gelegenheit der Einführung einer neuen Agende in den russischen Ostseeprovinzen darüber stattgefunden haben, ob die Consecration der Abendmahls Elemente bei den Worten „Leib“ und „Blut“ beizubehalten sei. Pfarrer Muethel hatte sich freundlich aber charaktervoll dem widersetzt, weil die Geschichte der lutherischen Kirche dagegen sei und weil in den Gemeinden durch sie die Meinung entstehe, die Verbindung Christi mit den Elementen trete durch die Recitation der Einsetzungsworte durch den Geistlichen ein. Diese Vorstellung würde die adoratio der Elemente und die Macht der Hierarchie, also den Katholicismus, begründen. Muethel ist in Curland unterlegen, während Livland und Esthland ihm gefolgt sind. *Smend* erörtert die Bedeutung dieses Kampfes. Er steht auf Muethel's Seite und führt die trefflichen Auseinandersetzungen des bayerischen Pfarrers Preger in Ermershausen an, der gleichfalls für Muethel eingetreten ist. *S.* sagt treffend und richtig, Muethel's Protest gegen den Fortbestand der Signirung habe das geschichtliche Recht und gleichermaassen Logik und Pädagogik auf seiner Seite. Was gegen die Wahrheit entschieden hat, das ist „der Traditionalismus, der sich scheut, einen einmal gethanen Schritt zu widerrufen, ob auch neben der bösen „Vernunft“, Schrift, Bekenntniss und alle bedeutenden Autoritäten der Vergangenheit

heit dafür sprechen. Und daneben steht das confessionell polemische Interesse, das sich der Abweichung von allem Reformirtenthum von Herzen freut, auch wenn diese Freude eingestandenermaassen nur auf Kosten einer bedenklichen Heterodoxie zu haben ist“. Man sieht, „dass das cultische und gesammte kirchliche Leben des Protestantismus vielfach der Katholisirung, und zwar im antievangelischen Sinne des Wortes, verfallen ist“. Die Einsetzungsworte sind nach S. wie jedes andere Schriftwort so vorzutragen, dass der Geistliche sein Angesicht der Gemeinde zuwendet. — Nach *Cornils* hat Luther Anfangs im Gegensatz zum Katholicismus der Absolution nur declarative Bedeutung zugeschrieben, diese Ansicht aber nur schwer und unvollkommen mit der hl. Schrift in Einklang zu bringen vermocht (Matth. 18, 18). Das Räthsel hat sich ihm dadurch gelöst, dass er annahm, göttliche und menschliche Absolution fielen zusammen. Um der religiösen Gewissheit willen habe er jede imprecative und annunciative Form verworfen und nur die collative Fassung anerkannt (Enarrationes in Genesin, E. A. op. lat. VII, 52). —

8. Kirche.

Agricola, Reichsgerichtsrath a. D., Bekenntnissgebundenheit u. Lehrfreiheit unter dem Gesichtspunct des Rechts. 49. Eisenach, Wilckens. M —, 80. — *Henry Drummond*, die Stadt ohne Kirche, autoris. deutsche Ausg. von Julie Suttner. 65. Bielef., Velhagen & Klasing. M 1. — *J. Kaftan*, heilige Schrift und kirchliches Bekenntniss in ihrem Verhältniss zu einander. Vortrag. 29. L., Wigand. — † *C. von Massow*, die Gliederung der Kirchengemeinden (KM. 17, 10. u. 11. Heft). — *Joh. Moe*, Grundlage, Wesen u. Amt der Kirche Jesu Christi. Ein Fingerzeig zur unerkannten Wahrheit. 63. Fr., Lorenz & Wetzol. M 1. — † *B. Rische*, welche Grundgedanken giebt uns das N. T. für die Verfassung der Kirche (NkZ. 9, 722—743). — *K. Sell*, Landeskirche und Freikirche nach ihrem Werth für christliche Volkserziehung (ZThK. 8, 382—405). — *Teichmann*, zur Beurtheilung des Landeskirchentums (ZprTh. 20, 319—343). — *Albert u. Paul Wigand*, die Kirche ein Leib. Eine naturwiss. u. theol. Betrachtung über die Kirche. 71. Gü., Bertelsmann. M 1. — † *Wilh. Wilmers*, S. J., de Christi ecclesia libri VI. III, 691. Regensb., Pustet. M 8. — † *Leo Errera*, à propos de l'église et de la science (Rev. de l'univ. de Bruxelles, Mai). — † *P. Galimant*, l'église à travers l'histoire. XV, 343. P., Giard et Brière. fr. 3,50. — † *H. Maroger*, le rôle des laïques dans l'église (thèse). Cahors imp. Collesland. 47 S. — † *Ollivier*, l'église, sa raison d'être. XXIV, 356. P., Lethellieux. fr. 5.

Drummond beschreibt, wie das Christenthum im täglichen Verkehr, in der Lösung der besonderen Aufgabe sich bethätigen müsse, die jeder empfangen hat. In den grossen Städten müsste es daher, wegen ihres mannigfaltigen Verkehrs, ganz besonders lebendig zur Erscheinung kommen. Jede Grossstadt müsste die Gottesstadt sein, die eigentlich keines Tempels bedürfte. Altar und Dogma hätten die Arbeit der Kirchen oft unfruchtbar gemacht. Sie seien aber nicht zu entbehren. Jeder Gottesdienst soll eine geistliche Mahlzeit, der Zweck der Kirche der sein, ihre Glieder zur Selbstständigkeit im Christenthum zu erziehen. Wenn er eine Stadt baute, so sagt der Vf., dann

finge er mit dem Bau einer Kirche an, er gäbe ihr aber die Inschrift: Die Stadt ohne Kirche. — Von *Moe* wissen wir (JB. XVII, 617), dass nach ihm jede Bekehrung eine eigenthümliche Wunderthat Gottes ist. Von diesem Gedanken aus, den er leider nicht weiter erläutert, kritisiert er das gegenwärtige Kirchenthum und (als ein erfahrener Missionar) die jetzige Missionspraxis. „Der Objectivismus ist der principielle Kreuziger Christi und dementsprechend der principielle Tödter des lebendigen Christenthums.“ Kain „liess sich nur religiös dressiren und deshalb wurde er nur ein religiöser Fanatiker, der wohl nicht aus menschlicher Roheit, sondern aus diesem seinem Fanatismus heraus seinen Bruder tödtete“. Die Katholiken hätten aus dem Gottesbau der Kirche eine hierarchische Dynastie, die Protestanten eine Schule oder eine Universität gemacht. Petrus sei nicht durch Fleisch und Blut, sondern durch die Busse, die Gott in ihm erweckt habe, der Grundstein der Kirche geworden. Die Zugehörigkeit zur Kirche werde durch dieselbe innere Verfassung bedingt. Damit will der Vf. nicht sagen, dass nur vollkommene Christen in die Kirche eintreten dürften. Die eigentliche Sünde ist nach seiner Meinung die „Erbsünde“. „Sie konnte nur von Jemanden hinweggethan werden, der sie, wie wir, wahrhaft an sich hatte, aber auch als wahrhafte Sünde erkannte und zwar also, dass er sie mit einem solchen tiefen Leide trug, dass sie ihm ein wahrhaftiger Tod war, ganz abgesehen vom Tode am Kreuze. Und weil der Sohn Gottes die Sünde der Welt also trug, deshalb nur tilgte er sie — eine wahre ethische Tilgung.“ „Damit war freilich die Sünde zunächst nur in Jesu individueller Natur getilgt, wenn auch seine Menschennatur die unsrige war. Da er aber für uns die Arbeit gethan hat, so können wir nun aus seiner Fülle nehmen Gnade um Gnade. Diese seine „Fülle“ ist kein verdienter Schatz, aus dem man nehmen könnte, sondern sie ist die nunmehr von jeder Befleckung befreite gottmenschliche Natur, aus der er allen Denen mittheilen kann und in der That mittheilt, die für diese Mittheilung fähig sind, sich dafür das Organ haben geben lassen.“ Es tritt uns in dem Vf. ein Christ und ein selbstständiger Denker entgegen, der für seine Anschauungen gelitten hat. Möge seine Schrift Beachtung finden, obwohl sie, was ihr eigentliches Thema betrifft, daran leidet, dass sie nicht klar zwischen Kirche und Reich Gottes unterscheidet. — Sell und Teichmann treten beide für das Landeskirchentum ein. *Teichmann's* Abhandlung zeichnet sich durch Klarheit und Präcision aus. Treffend weist er nach, wie das Staatskirchentum von Luther stets abgewiesen worden, dann aber im Drange der Zeit als eine neue Form des Katholicismus eingedrungen ist. Die landeskirchlichen Behörden haben vereint mit den Synoden der Kirche den Dienst zu erweisen, dass sie die Verwaltung von Wort und Sacrament, das einzig wahre Kirchenregiment, und das freie Sichaussprechen des christlichen Geistes in den Gemeinden ermöglichen, jede Parteytyrannei aber hindern. In keiner kirchlichen Verfassung sei so wie

in der landeskirchlichen Freiheit und sichere Ordnung zu vereinigen. Alle Reste des alten Staatskirchentums, das Hineinregieren in das geistliche Leben, die Auffassung der Kirchenbehörden als Oberseelsorger u. dgl., sind immer mehr zu beseitigen. Ganz besonderer Dank gebührt *T.* dafür, dass er darauf besteht, die Superintendenten sollten kein kirchenregimentliches Amt haben, sondern nur die Seelsorger ihrer Gemeinden und der Geistlichen ihrer Diöcesen sein. Meinerseits bin ich überzeugt, dass die Stellung der Geistlichen erst dann ihre volle Bedeutung gewinnen kann, wenn nicht mehr einige von ihnen durch etwas Anderes noch als durch die Seelsorge ihre Bedeutung, und zwar eine bevorzugte, erlangen. *Sell* erörtert eingehender den Einfluss der vorhandenen Freikirchen auf die Landeskirchen. Er schildert die Gefahren, denen jene ausgesetzt sind, und erkennt doch gerne an, dass sie auch erweckend und belebend auf die Landeskirchen gewirkt haben. Die Brüdergemeinde ist nach ihm „ein Missionsorden, ein Missionsvolk“. Die innere Mission habe das charitative Element in der Kirche zur Geltung gebracht, neben dem das Pfarramt wesentlich auf die erziehende Thätigkeit angewiesen sei. Ref. meint, man soll die innere Mission auf keinen Fall stören, wenn auch sie nicht stört. Es scheint aber doch, dass die Entwicklung des kirchlichen Lebens schon jetzt auf die Uebertragung der Aufgaben der inneren Mission auf die Organe der Landeskirche zustrebt. — Die symbolisirende Schrift von *Robert* und *Albert Weigand*, nach der die unsichtbare Kirche nur die unsichtbare Seite des einen Leibes ist, klärt das Problem nicht, das in dem Verhältniss des Gottesreiches zur Kirche liegt; sie trübt es vielleicht eher. Immerhin finden sich einzelne gute Gedanken in der Schrift, z. B. über die Mannigfaltigkeit und die Verschiedenheit der Kirchen, namentlich der, dass nur die Kirche, nicht der Staat im Stande sei, der Individualität gerecht zu werden. Es fehlt, ausser der scharfen Unterscheidung zwischen der idealen Kirche und der Kirche als empirischer Gemeinschaft, der geschichtliche Einblick in die Differenzen der Kirchen und in die einzige Möglichkeit, die Einheit wieder herzustellen, die Unterordnung aller Darstellungsmittel des Heilsglaubens unter den Heilsglauben selbst. Der Katholicismus wird um seiner Einheit willen überschätzt. — *Agricola's* Abhandlung ist veranlasst durch den herrlichen Vortrag von Kahl (JB. XVII, 631—632). Der Vf. steht im Grunde nicht im Gegensatz zu Kahl; er ergänzt nur seine Erörterungen. Er meint, die Kirche trage allerdings einen ewigen göttlichen Gehalt in sich, der über jede Gesetzgebung erhaben sei; sie sei aber doch auch eine menschliche Genossenschaft, die als solche ohne Recht nicht bestehen könne. Es sei auch ihr Recht, ihrem Glaubensinhalt gemäss erbaut zu werden. Sie könne daher den Schutz ihres Glaubensstandes nicht entbehren. So sei eine Rechtsprechung auch in diesem Gebiete nicht zu vermeiden. Sie steht dem Oberhaupte der Landeskirche zu, das sie aber, weil es Wort und Sacrament nicht selbst zu verwalten hat,

solchen überlassen muss, die diese Qualität haben, aber von ihm dazu berufen sind, Entscheidungen dieser Art zu treffen. A. ist ganz damit einverstanden, dass in der preussischen Landeskirche fürerst der Oberkirchenrath damit beauftragt ist. Das Bekenntniss der Kirche ist der Maassstab, nach dem zu entscheiden ist. Aber das Geistliche muss geistlich gerichtet werden. Die Formulirung des Glaubensinhaltes ist in den Bekenntnissen oft gerade das Unvollkommenste. Es ist im gegebenen Falle zu fragen, ob ihr Geist, ihr Glaubensinhalt, verletzt ist. Es werden demnach an diese Richter die höchsten Forderungen gestellt und ein subjectives Moment ist in ihrer Rechtsprechung nicht zu vermeiden. Die theologische Wissenschaft darf allerdings nur dem Gesetz der Wahrheit folgen, aber sie soll der Kirche dienen. Es muss also irgendwie ein Compromiss zwischen Staat und Kirche zu Stande kommen, bei dem beide annähernd befriedigt sind, mag nun der Staat bei der Anstellung von Professoren die Kirche hören oder dafür sorgen, dass bei ihr die verschiedenen Richtungen ihre Vertreter finden. — Ein Muster von Klarheit ist wieder *Kaftan's* Vortrag, zu dem die Abhandlung von Feyerabend: „Glaube an die Bibel oder Glaube an Christus“ zu vergleichen ist. Auf wechselnde subjective Stimmungen lässt sich keine Gemeinde gründen. Dazu ist pflichtmässige Unterwerfung unter die Autorität nothwendig, Anerkennung der Autorität Gottes. Gott offenbart sich in allen seinen Werken, uns Christen vollkommen in Christus, wie schon eine Vergleichung der christlichen mit allen anderen Religionen zeigt. Wo haben wir diese Offenbarung? Darauf antwortet das System des 17. Jhrhs.: „Die norma normans ist die hl. Schrift, die norma normata das Bekenntniss“. Aber beide sind geschichtlich bedingt; ihr Wortlaut kann daher nicht bindend sein. In welchem Sinne sind sie also Autorität? Diese Frage ist nur dann zu beantworten, wenn man den katholischen Begriff des Glaubens aufgibt. Der katholischen Kirche ist der Glaube Unterwerfung unter einen Lehrbegriff. Nur dieser Intellectualismus fordert von Bibel und Bekenntniss, dass sie einen untrüglichen Lehrbegriff darbieten. Mit diesem Intellectualismus muss man ganz brechen. Der evangelische Glaube ist vertrauensvolle Hingebung an die Gnade Gottes in Christo. Er erwartet von der hl. Schrift die Bekehrung und die Seligkeit. Darin liegt allerdings schon eine gewisse Erkenntniss, aber kein Lehrbegriff; der ist erst aus dem Glauben zu schöpfen. Nicht das ist die Reihenfolge: Wort Gottes, Lehre, Glaube, sondern: Wort Gottes, Glaube, Lehre. Und wenn auch kein einziger Lehrsatz der hl. Schrift wörtlich zu entnehmen wäre, sie erweist sich an uns als das Wort Gottes, indem sie mit Christus, mit Gott uns in Gemeinschaft versetzt und die Bekehrung in uns wirkt. Ob nun empirisch in dem einzelnen Subject die Lehre dem Glauben erst nachfolgt oder vorausgeht, darauf kommt es nicht an. Es handelt sich hier um die principielle Stellung dieser drei Factoren. Die Bekenntnisse wollen dazu helfen, dass man die in der Reformation erreichte Stufe der kirchlichen Entwicklung des

Christenthums, also namentlich ihr Verständniss des Heilsglaubens, einhält. Bedient sich die Theologie der Bekenntnisse vielfach der Formen katholischer Scholastik, so sind wir daran nicht gebunden.

9. Eschatologie.

Heinr. Dieckmann, die Parusie Christi. 78. Geestemünde, Henke in comm. M 1,25. (Vgl. Holtzmann, JB. XVIII, 190). — *W. Grashoff*, die andere Welt, die Endgeschichte nach der Offenb. St. Johannis und das ewige Leben. Der Gemeinde dargelegt. VIII, 245. B., Ruhe. M 2,40. — *D. Gumpert*, giebt es einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ausserhalb der Religion? 16. B., Süsserott. M —,50. — Dr. *E. Hornemann*, v. Zustände d. Menschen kurz vor dem Tode. 10. Aufl. 38. Gotha, Schlössmann. M —,80. — † *J. Joergensen*, der jüngste Tag, übers. von B. Mann. III, 150. Mz., Kirchheim. M 2. — *M. Kähler*, Eschatologie (HRE. 5, 490—495). — *Ders.*, dogm. Zeitfragen, 1. H. XII, 276. L., Deichert. M 5. (S. 242—276.) — *Jul. Lindenmeyer*, die Auferstehung Jesu u. die christl. Hoffnung. 2. Aufl. 23. Gü., Bertelsmann. M —,30. — † *Fr. X. Schouppe*, S. J., die Lehre vom Fegfeuer, beleuchtet durch Thatsachen u. Privatoffenbarungen. Aus dem Franz. von G. Pletl. XII, 320. Brixen, Weger. M 4. — *Emil Seebach*, d. Lehre v. d. bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung u. geschichtlichen Entwicklung. Crefeld, Kramer & Braun. M 2. — † *J. A. Beet*, the last things. IV, 324. N.-Y., Caton and Mains. 1 sh. 25 d. — † *R. W. Dale*, Judgment to come (Exp. 161—179). — † *W. James*, human immortality: two supposed objections to the doctrine. 126. Lo., Constable. 2 sh. 6 d. — † *J. E. C. Weildon*, the hope of immortality. An essay incorporating the lectures delivered before the University of Cambridge upon the foundation of Rev. John Hulse in the Michaelmas Term. 1897 and the Lent Term. VI, 350. Seely. 6 sh. — † *J. Towzard*, le développement de la doctrine de l'immortalité (RB. 7, 207 bis 241).

Grashoff's Schrift ist eine erbauliche eschatologische Deutung der Apokalypse. Die Hülfe der Philosophie, die nur das Leben, nicht seinen Anfang und sein Ende begreife, lehnt er ab. Wir haben von der Offenbarung und der ethischen Erfahrung zu lernen. Die Hoffnung erwächst aus dem Glauben und der Liebe. — *Gumpert* glaubt die Unsterblichkeit aus dem Gesetze der Erhaltung der Kraft erweisen zu können. Freilich würde aus diesem Gesetz, falls es auf die Seele anwendbar sein sollte, nur die Erhaltung des Seelenlebens überhaupt, nicht das der einzelnen Seele folgen. Darüber schweigt der Vf. — *Lindenmeyer* sucht nachzuweisen, dass aus dem Glauben an Christus der Glaube an die Verklärung und Vollendung auch unseres Lebens folgt. Unter der Auferstehung Jesu versteht er die Wiedererscheinung des Auferstandenen, die er eben deshalb als historisch nachzuweisen sucht. — Es ist sehr verdienstlich, dass *Seebach* eine Geschichte des Conditionalismus, d. h. der Lehre von der bedingten Unsterblichkeit, gegeben hat. Sie findet sich nach ihm bereits in der vorchristlichen Zeit, im Keim in der hl. Schrift, jedenfalls bei jüdischen Philosophen (Spinoza), bei Gnostikern, Socinianern und Deisten, bei Göthe, Wilhelm von Humboldt, bei den beiden Fichte, bei Weisse, Rothe, Lotze und vielfach in der neueren Literatur. Der Vf. gibt an, welches Motiv, da, wo er auftritt, zum Conditionalismus führt.

„Der Glaube ist's, der nach einer neutestamentlichen Vorstellung die Unsterblichkeit bedingt, die theoretische Erkenntniss nach den jüdischen Philosophen des Mittelalters, erkenntnissvolle Liebe nach Spinoza; Göthe fordert als Bedingung unausgesetztes Streben, Fichte pflichtbewusstes Handeln, der jüngere Fichte Verwirklichung der Uranlage in Gott, Weisse Erkenntniss und Glauben, Rothe und die jüngsten Conditionalisten den Glauben; Lotze lässt die Bedingung unbestimmt.“ Der Vf. löst das Problem nicht, er sagt aber: „Der Conditionalismus mag anfechtbar sein, der gute Kern in ihm, von Göthe und mehr noch von Fichte aufgedeckt, enthält unbedingt ein tief sittliches Motiv“. — *Hornemann* eröffnet besonnen und klar Einblicke in das innere Leben, die besonders für Geistliche sehr werthvoll sind. — Nach *Kähler* (HRE. 5, 494—495) „kann der teleologische Zug auf religiösem Grunde die Verbürgung des Zieles und irgendwelche Veranschaulichung desselben nicht darangeben und muss sie dort suchen, woher die Kraft und der Trieb des inneren Lebens sprudeln, also nicht in berechnender Selbst- und Welterkenntniss, sondern bei Gott. Wo nun der Zugang zu jener Lebensquelle durchaus geschichtlich vermittelt ist, wie im Christenthume, da ist die Beschränkung auf das individuelle Geschick ausgeschlossen, mit der Anerkennung der bleibenden „principiellen“ Bedeutung Christi aber auch die Begründung des Inhalts für die Hoffnung auf Offenbarung und ihr Wort gefordert“. Mit dem Biblicismus aber, der blossen Berichterstattung über die mannigfaltigen biblischen Aussagen, ist es auch hier nicht gethan. „Wie in der Dogmatik überhaupt kann auch in der Eschatologie Sichtung und Ordnung des Stoffes nur nach dem Grundsatz sicher gewonnen werden, dass alle ihre Aussagen soteriologisch sein müssen. Ist in Christo die Welt mit Gott versöhnt und sind das eben darin auch alle ihre Glaubenden, so ist dadurch auch der Vollendung ihre Bestimmung vorgezeichnet.“ Der an zweiter Stelle genannte Aufsatz *K.'s* (über die Bedeutung, welche den „letzten Dingen“ für Theologie und Kirche zukommt) verdient ganz besondere Beachtung. „Die Eschatologie erschliesst der Theologie den Sinn für die Geschichte.“ „Ohne Eschatologie keine Christologie, keine Soteriologie, keine Ethik.“ Das wird hier in der wirksamsten Weise nachgewiesen.

II. Gesamtdarstellungen.

a. Principielle Erörterungen.

1. Allgemeines. *D. P. Bard*, Glaube und Wissenschaft. Apologet. Vortrag. 20. Schwerin, Bahn. M —, 40. — *Fr. H. von Frank*, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbes. der systematischen, seit Schleiermacher. Aus dem Nachlass des Vf.s herausgegeben von P. Schaarschmidt. 3. rev. mit einem Beitrag über die Frank'sche Theologie von Prof. D. Seeberg verm. Aufl. VIII, 369. L., Deichert. M 6, 25. — † *G. Grupp*, die Glaubenswissenschaft als Wissenschaft (ThQ. 80, 618—628). — *Ernst Heinemann*, die Bilanz des Christenthums. 90. B., Walther. M 1, 50. — *J. Köstlin*, Dogmatik (HRE. 4, 733—752). — *H. Lüdemann*, Erkenntnistheorie u. Theologie (PrM. 2, 17. 51. 88. 179. 208). — *F. Nonnemann*, Christenthums Ende.

IV, 145. Hann.-Münden, Werther. *M* 2,70. — *Oskar Pfister*, die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermann's, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus. IV, 76. Zü., Frick. — *R. Rothe*, zur Dogmatik. IV, 402. Braunschw. u. L., Reuter (Reuter's theol. Klassikerbibliothek No. 13 bis 15). *M* 3. — Dr. *Gideon Spicker*, der Kampf zweier Weltanschauungen, eine Kritik der alten u. der neuesten Philosophie mit Einschluss der christl. Offenbarung. VIII, 302. St., Frommann. *M* 5. Vgl. *Lobstein* (ThLz. 23, 641). — *Karl Stange*, das Dogma u. seine Beurtheilung in der neueren Dogmengeschichte. 90. B., Reuther & Reichard. *M* 1,40. — Lic. *Joh. Steinbeck*, das Verhältniss von Theologie u. Erkenntnistheorie, erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl u. A. Sabatier. VII, 254. L., Dörffling & Franke. *M* 4. Vgl. *Websky* (PrM. 3, 1899, 166–168). — *H. Thieme*, das theolog. Erkenntnisprincip (HRE. 5, 450–457). — *L. Weis*, Erkennen u. Schauen Gottes. Beitrag zu einer neuen Erkenntnislehre für Theologen u. Nichttheologen. Beiträge zum Kampf um die Weltanschauung. 4. u. 5. H. XV, 230. B., Schwetschke u. Sohn. *M* 3. — † Dr. *Paulus Rauski*, de natura dogmatum catholicorum. IV, 202 u. II. Krakau, Gebethner & Co. *M* 4. — † *J. H. Bates*, christian science and its problems. 141. N.-Y., Eton and Mains. 50 c. — † *C. E. Beeby*, creed and life: critical enquiry concerning the ancient orthodox creed. 206. Lo., Simpkin. 2 sh. 6 d. — *Ernest D. Burton*, the function of interpretation (AJTh. 2, 54–79). — † *Diggle*, the faith of the science (Exp. 439–455). — † *Ch. F. Dole*, truth and how we know it (NW. 7, 1–7). — † *R. M. Moss*, the rang of christian experience. Fernley lectures. July. 122. Lo., Kelly. 2 sh. 6 d. — *O. Pfeiderer*, evolution and theology (NW. 7, 413. 429). — *Sabatier*, the vitality of christian dogmas and their power of evolution. Transl. by Mrs. Emmanuel Christen. With a preface by the Very Rev. the Hon. W. H. Fremantl. Black. 1 sh. 6 d. — † *J. Raccaud*, Christianism et science (Liberté chrét. 455–465). — † *Th. Rivier*, du surnaturel, lettre à M. le prof. P. Chapuis (RThPh. 31, 85–90). — 2. Der Kampf um die Ritschl'sche Theologie. † *W. Th. Jungk*, die Theologie Albrecht Ritschl's (DAZ. 19, März bis Juli). — *C. W. von Kugelgen*, die Dogmatik A. Ritschl's, Apologie und Polemik. VII, 125. L., Deichert. *M* 1,80. Vgl. *Wendt* (ThLz. 23, 637). — Dr. *Maerker*, lehrt Albrecht Ritschl ein ewiges Leben? (NkZ. 9, 17–138). — *Fr. Paulsen*, Kant, der Philosoph des Protestantismus. 40. B., Reuther & Reichard. 1899. *M* —,60. — † *W. Schuhmacher*, die Christologie A. Ritschl's (DZA. 19, H. 1. 2). — *J. Leop. Schultze*, die Ritschl'sche Idee des Reiches Gottes in neuer Beleuchtung (KM. 17, 295–298). — *Ders.*, die Ritschl'sche Theologie eine Teleologie (NkZ. 9, 3. H.). — *Leonh. Stählin*, die Dogmatik A. Ritschl's (ib. Juli). — *J. Orr*, the Ritschlian theology and the evangelical faith. XII, 276. N.-Y., Wittaker. 73 c. Vgl. JB. XVII, 638. — *J. H. W. Stuckenberg*, the theology of Albrecht Ritschl (AJTh. 2, 268–292). — *George B. Foster*, Kaftans dogmatik (ib. S. 802–827). — 3. Sammelwerke. *Martin Kähler*, dogmatische Zeitfragen. Alte u. neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. I. H. XII, 276. L., Deichert. *M* 5. Ueber d. 2. H. s. unt. Christologie. — *Fr. Meyer*, im Lichte des Evangeliums. Konferenzansprachen. III, 176. L., Wigand. *M* 3. — Prof. *E. F. Müller*, zur christl. Erkenntniss. Vorträge u. Aufsätze für denkende Christen. VI, 151. L., Deichert. Vgl. Hans (ThLz. 23, 500). *M* 2,40. — *Vorträge, Apologetische*, geh. von Geistlichen der Diocese Halberstadt. 1 Bd. Halle, Strien. *M* 2. à *M* —,40. *Hermes*, das Welträthsel u. die Naturwissenschaft. *Brinkmann*, Naturgesetz u. Vorsehung, Wunder u. Gebetserhörung. *Bärthold*, Schöpfung u. Entwicklung. *Richter*, Leib und Seele. *Koch*, was ist Wahrheit? *Allihn*, was giebt u. nimmt uns die moderne Weltanschauung? — † *J. Swift*, writings on religion and church. Vol. II ed. Temple Scott. 312. Lo., Bell. 3 sh. 6 d. — † *Th. Zahn*, the articles of the apostles creed (Exp.). — *Jean Réville*, paroles d'un Libre-Croyant. Prédication moderne de l'Evangile. IV, 324. P., Fischbacher. Vgl. *Lobstein* (ThLz. 23, 666. 667).

1. Allgemeines. *Bard* sucht stark rethorisch nachzuweisen, dass weder die Philosophie, noch die Naturwissenschaft, noch die geschichtliche Kritik den christlichen Glauben erschüttern könne. — *Heinemann's* ermüdende Schrift geht von dem Gedanken aus, dass es in der Zeit Jesu in der Natur und in der Geschichte nicht anders als jetzt könne zugegangen sein. Die Ethik des Christenthums sei unübertrefflich, das Dogma solle man aufgeben. — Zu der Frage: Wie hat die evangelische Glaubenslehre sich zum Dogma zu verhalten? spricht *Köstlin* sich in folgender Weise aus: „Der Dogmatiker aber hat nun, während er so aus der biblischen Offenbarung schöpft und hierbei auf das, was wir inneres Zeugniß nennen können, sich stützt, eben als „Dogmatiker“ den in einer bestimmten christlichen Gemeinde oder Kirche giltigen Glaubensinhalt darzustellen. Falls etwa einer in selbstständigem Schöpfen aus jenen göttlichen Zeugnissen einen Inhalt, der von Glauben und Lehre aller bestehenden Gemeinden abweiche, gewonnen zu haben vermeinte, so müsste er wenigstens versuchen, ihn auch für eine Gemeinschaft zur Geltung zu bringen (wobei es übrigens nicht bloss und wohl auch nicht zuerst auf streng wissenschaftliche Darstellung ankäme; man vergleiche vielmehr das ursprünglich lebendige religiöse Zeugniß und Wirken unserer Reformatoren)“. — *Rothe* sah bekanntlich die Dogmatik nur als eine historisch-kritische Wissenschaft an, die geschichtlich die kirchliche Lehrbildung darzustellen und sie an dem Maassstabe der speculativen Glaubenserkenntniß ihres Vf.s zu prüfen habe. Leider hat er nur die Lehre von der hl. Schrift in dieser Weise behandeln können. Es ist erfreulich, dass die classische Schrift *R.'s*, die in der erfolgreichsten Weise dazu beigetragen hat, die alte Inspirationstheorie durch eine tiefere zu ersetzen, weiteren Kreisen ist zugänglich gemacht worden. Freilich hätte man Anmerkungen, die, wie Alles was *R.* geschrieben hat, doch immer werthvoll waren, nicht weglassen sollen. — *Stange* setzt sich über die Frage nach Wesen und Bedeutung des Dogmas mit Kaftan und Loofs, vor Allem mit Harnack auseinander. Harnack sieht die Dogmenbildung als einen abgelaufenen Process an. Die religiöse Erfahrung und die hl. Schrift haben neue Quellen eröffnet, die während der dogmatischen Zeit nicht zur Geltung gekommen waren. *St.* meint, wenn auch neue religiöse Impulse einträten, so wirke doch die frühere Dogmenbildung förderlich fort. „Man würde z. B. von der theologischen Arbeit des 17. Jhrh.'s einen weniger trostlosen Eindruck bekommen, wenn man darauf verzichten wollte, überall da, wo scholastische Begriffe von der Orthodoxie aufgenommen worden sind, einen Rückfall in die Scholastik zu constatiren. Statt dessen sollte man überall, wo die Schulsprache des Mittelalters wieder aufgenommen wird, nach den Gründen dieser Wiederaufnahme fragen. Alsdann würde man erkennen, dass zur Wiederaufnahme jener scholastischen Termini in vielen Fällen gerade der dogmengeschichtliche Fortschritt den Anlass gegeben hat.“ Es ist im Grunde die Frage über die Berechtigung der Scholastik, die von den Quellen der

Glaubenserfahrung sich entfernt, die Streitfrage, um die es sich handelt. Und fürerst wird man in ihr schwerlich auf *St.*'s Seite sich stellen. — Auch hier muss auf *Lüdemann*'s erkenntnisstheoretische Abhandlungen hingewiesen werden. Sie gehören ohne Zweifel zu dem Bedeutendsten, das seit langer Zeit auf dem dogmatischen Gebiete geleistet worden ist. Es ist dringend zu wünschen, dass sie (erweitert, noch andere Dogmatiker behandelnd) als besondere Schrift erscheinen. Der Vf. bricht sich die Bahn zu einem Theismus, der, durch die ernsteste Erforschung des menschlichen Geisteslebens und der umgebenden Welt dazu gezwungen, mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes vollkommen Ernst macht. Ich glaube nicht, dass man, um dies Ziel zu erreichen, Zeit und Raum nur für Functionen unseres subjectiven Erkennens zu erklären braucht. Ich stimme im Uebrigen aber dem Vf. mit Freuden zu. Er meint, die metaphysische Grundanschauung von Biedermann, Ritschl und Lipsius sei noch immer die alte cartesianische von den drei Substanzen: Materie, Geist und Gottheit; sei es nun, dass man deren widerspruchslose Einigung als erreichbar betrachte, wie Biedermann, oder die Metaphysik den Gegensatz der zwei Realitäten neutralisiren lasse, wie Ritschl, oder sie durch Schlussfolgerungen aus beiden Realitäten zu widerspruchslosen Grenzbegriffen gelangen lasse wie Lipsius. Ueber die Aufgabe der Dogmatik spricht *L.* sich von seinem Standpunkte in folgender Weise aus: „Was daher jetzt noch aussteht, sind allein die Fragen, wie die Theologie resp. die Dogmatik ihre Sonderexistenz neben einer idealistisch-theologischen Metaphysik motivirt und wie ihre Sonderexistenz neben der ihr noch weit näher verwandten Religionsphilosophie sich begreift. Die erste Frage hat ihre frühere Schärfe und apologetische Gereiztheit für uns verloren, sie ist zu der einfachen Frage nach dem Verhältniss einer angewandten Disciplin zur allgemeinen theoretischen zusammengeschrunpft“. Wer nicht die Methaphysik theilte, die zur Idee der Persönlichkeit sich nicht erheben kann, der hat nie anders urtheilen können. — *Pfister*'s mit vieler Liebe geschriebene Schrift wird es erleichtern zu erkennen, wie in Biedermann's Dogmatik der tiefste religiöse Ernst, strenge Wissenschaftlichkeit und abstract formales Denken zusammengewachsen sind, wie Schleiermacher, Hegel und Vatke in ihm sich einten. Möchte der Vf., ähnlich wie Lüdemann, Biedermann's System analysiren und prüfen. — *Steinbeck* ist der Antipode von Lüdemann. Er will von Erkenntnistheorie und Metaphysik nichts wissen. Die der seinen entgegengesetzte Forderung ist deshalb unerfüllbar, „weil die Theologie damit erstens in Abhängigkeit von der Philosophie geräth, zweitens keine Allgemeingültigkeit darin erzielen kann und drittens die schwierige und stets unsicher bleibende Lösung des erkenntnisstheoretischen Problems seine alle folgenden Ausführungen beherrschende Stellung am Anfang verbietet“. „Von der Thatsache der durch Wiedergeburt und Bekehrung begründeten gegenwärtigen Gemeinschaft des Christen mit Gott schliessen wir auf die Entstehungsgeschichte dieser Gemeinschaft als Heilsgeschichte

zurück und leiten aus diesem Wesen des Christenthums seine charakteristischen Momente, die es als Heilsgeschichte besitzt, ab.“ Der Vf. kommt auf diesem Wege zu den Anschauungen seines Lehrers Frank. Er hat Recht; es muss neben der speculativen auch eine empirische Glaubenslehre geben, obwohl auch diese vielgestaltig sein wird. Wenn aber die Kirche und die kirchliche Wissenschaft auf diesen Empirismus sich beschränken, dann werden sie, nachdem die Idee der Wahrheit einmal entdeckt ist, sich nicht behaupten können. — „Das ist die grösste Reform, die Luther, wie für den Glauben, so für die Theologie, aufgerichtet hat, dass er den geschichtlichen Christus zum einzigen Erkenntnissprincip Gottes gemacht hat.“ Thieme schliesst sich diesen Worten Harnack's an. Sein Weg ist also dem Herrmann's verwandt, wenn auch die Resultate nicht ganz dieselben sind. — Ueber die Schrift von *Spicker* ist ein Urtheil noch nicht abzugeben. Sie hat den Zweck, noch einmal, wie früher des Vf.s Untersuchungen über die „Ursachen des Verfalls der Philosophie“, die in Aussicht gestellte positive Entwicklung seines philosophischen Systems einzuleiten. Die vorliegende Schrift zerfällt in zwei Theile: „Historische Begründung des Standpuncts“ und „Kritische Entwicklung des Princip“. Sein Princip findet der Vf. „unter der selbstverständlichen Voraussetzung der Empirie, vor Allem in der Transcendentalität“. „Wer einmal auf den Boden der Geschichte sich stellt und die grossen Perioden der Vergangenheit, in welchen die „Metaphysik“ immer die Hauptrolle spielte, in's Auge fasst, der kann logischer Weise um diese Consequenz nicht herumkommen.“ Der Vf. besitzt eine sehr grosse Virtuosität, schwere philosophische Probleme in der fasslichsten Weise darzustellen. Es ist also geschichtlich auch für Laien in der Philosophie viel von ihm zu lernen. Da er die Metaphysik nicht aufgibt, so setzt er sich besonders eingehend mit Kant, als dem gefährlichsten Antimetaphysiker, auseinander. Im zweiten Theile gibt er uns eine Kritik des Pantheismus, des Theismus und des Orthodoxismus. Es werde zwar Manche befremden, dass er auf das theologische Gebiet sich beuge, aber das Christenthum sei eben immer mit einer gewissen Metaphysik verbunden gewesen. Auch sie sei zu prüfen. Seine Kritik ist scharf. Er schliesst aber mit einem „Worte der Versöhnung“. Im System des Pantheismus ist nach *Sp.* ein Gott im wahren Sinne, wie ihn die Religion und Ethik bedarf, garnicht denkbar. Alle Selbstständigkeit und Selbstbewusstheit wird ihm abgesprochen, und auch dem Menschen kommt keine Individualität und relative Selbstständigkeit zu. Der Orthodoxismus hat den guten Gedanken, dass die zweite Person der Trinität sich in die Materie einliess, mit einem menschlichen Körper gen Himmel fuhr und mit ihm in alle Ewigkeit verbunden bleibt, nicht weiter ausgebildet. Er ist in Folge davon in einer Halbheit stecken geblieben und hat dadurch den grossen Kampf zwischen Scholastik und moderner Philosophie hervorgerufen. In dem Gott des Theismus ist weder Leben noch Bewegung. Ausser dem Raum und der Zeit verharret er, sich

selbst gleich, in ewiger Ruhe und überlässt die Welt, nachdem er sie einmal geschaffen, ihrem mechanischen Gang. Die Entstehung der Materie ist aus ihm, dem reinen Geiste, nicht zu erklären. Das Problem, das der Vf. in der von ihm angekündigten Schrift lösen will, ist dies: „Wie lässt sich unter der Voraussetzung einer ewigen Materie der moderne Einheitsgedanke mit der Selbstständigkeit Gottes der Welt gegenüber auf eine der Vernunft und Religion entsprechende Weise vereinbaren?“ Es ist hier des Vf.s Kritik des Theismus nicht zu besprechen. Das aber mag doch gesagt werden, wenn er die Materie für ewig erklärt, dann macht er es sich nur leichter als der Theismus, für den der Ursprung (und der Begriff) der Materie ein sehr ernstes Problem ist. — Die Schrift von *Weis* will zeigen, wie das Christenthum Denen, die eine philosophische Bildung nicht erwerben können, vollkommen genüge, um sich eine Stand haltende Lebensanschauung zu bilden. Es sei ganz berechtigt, bildlich von Gott zu reden. Durch das reine Denken allein könne unmöglich das Wesen Gottes erkannt werden. Die Entwicklung der Wissenschaft selbst habe darauf geführt, auch Willen und Gemüth in Gott anzunehmen. Auch *W.* bekämpft entschieden den Intellectualismus. Er ist eigentlich Naturforscher, hat aber auch eine reiche geschichtliche und philosophische Bildung sich angeeignet. Sein Buch bietet daher der Belehrung viel, wenn es auch dem Fachmann nicht planvoll und und concentrirt genug erscheinen wird. — Auch *Nonnemann* bekämpft den Intellectualismus. Er will nicht etwa das Ende des Christenthums ankündigen, sondern im Gegentheil nachweisen, dass dies Ende nicht zu erwarten ist. Seine Schrift ist mit Begeisterung und Poesie in Form von Gesprächen abgefasst. Von den drei Unterrednern, Thomas, Lau und Titus, vertritt der erstere die Skepsis, der zweite die intellectualistische Auffassung des Christenthums, der dritte die Ansicht des Vf.s. Jedes Bekenntniss und jedes Dogma ist ihm ein nur relativ zutreffender Ausdruck für die Thatsache des Glaubens, der persönlichen Gemeinschaft mit Gott und Christus. Die Schrift ist wohl geeignet apologetischen Zwecken zu dienen. — Ueber *Burton's* Schrift füge ich den Bericht des Herrn Diaconus Winter bei, der also lautet: „*B.* gibt unter dem Titel: „Die Aufgabe der Interpretation in Bezug auf die Theologie“ eine kurzgefasste Methodologie der Theologie. Unter die Quellen der Theologie rechnet er nicht bloss die Bibel, sondern auch die gesammte Welterkenntniss. Alle Wissenschaft ist Interpretation oder Exegese. Ueberall gilt es zunächst die Feststellung des Thatbestandes, weiterhin aber die Deutung desselben. Die Deutung des gesammten durch die Wissenschaft aufgetragenen Thatsachenmaterials ist Aufgabe sowohl der Philosophie wie der Theologie, nur dass die erstere eine Synthese der gesammten wissenschaftlichen Resultate versucht, um einem Postulate der menschlichen Vernunft zu genügen, die letztere aber eine solche Synthese unter dem Gesichtspunct der religiösen Weltbeurtheilung erstrebt. Im besonderen Sinne ist die Bibel die Quelle der Theologie und zwar

nicht als übernatürliches Buch, sondern als die Urkunde der göttlichen Offenbarungsgeschichte, deren kritische Erforschung Gegenstand der Literar-Exegese ist. Auf Grund des so gewonnenen Materials lässt sich dann ein Aufbau der Offenbarungsgeschichte, die sowohl die äusseren Ereignisse, als auch den Fortschritt des religiösen Gedankens umfasst, vornehmen. Die letzte Stufe, die eigentliche Aufgabe des Theologen, ist dann die Deutung dieser Geschichte in Bezug auf die darin liegenden Offenbarungswahrheiten. Eine solche Deutung ist allerdings heute noch nicht möglich, da die Geschichte selbst noch nicht festgestellt ist. Was die Kirche jetzt am meisten bedarf, sind darum ehrliche, mit allen Mitteln der Wissenschaft ausgerüstete, biblische Kritiker, die doch des religiösen Interesses nicht entbehren. Sie haben den Grund für eine zukünftige Theologie zu legen. Neben ihnen sollen Männer stehen, die aus dem Thatachenmaterial, welches die übrigen Wissenschaften darbieten, die grossen darinliegenden göttlichen Wahrheiten herauszulesen suchen. Auch sie sind Quellenforscher für die zukünftige Theologie. Solange diese Vorarbeiten nicht geleistet sind, kann für die Dogmatik nur eine Art *modus vivendi* gefunden werden, ein Nothbau, der aus den centralen allgemein gültigen christlichen Wahrheiten zu errichten ist“.

— 2. Der Kampf um die Theologie Ritschl's ist nicht zur Ruhe gekommen, obwohl im letzten Jahre nicht viele Einzelschriften in ihm erschienen sind. Ich habe mir erlaubt, schon jetzt die erst 1899 veröffentlichte Schrift *Paulsen's* über Kant anzuführen, weil sie, wie wenig andere, im Stande ist, auch nicht vollständig Orientirten volle Klarheit über die geschichtliche Stellung der Theologie Ritschl's zu geben und klärend in dem Kampfe über diese Theologie zu wirken. Sie ist ein Separatabdruck aus den von Vaihinger herausgegebenen „Kantstudien“. P. sagt in ihr: „Die idealistische Philosophie der Griechen ist rationalistisch in doppeltem Sinne. In formaler Hinsicht: Vernunft ist die einzige Quelle der Wahrheit; es gibt keine Instanz über der Vernunft. Und in materialer Hinsicht: Die Vernunft führt zu der Erkenntniss, dass Vernunft das absolute Weltprincip ist“. „Die Philosophie des Mittelalters“ (und des gegenwärtigen Katholicismus) „ist semirationalistisch.“ „Die Vernunft erkennt, dass der Grund der Dinge in einer ewigen Vernunft liegt. Sie zeigt ferner, dass die specifischen Heilslehren des kirchlichen Glaubens“ (die aus der Offenbarung stammen und auf die Autorität der Kirche hin anzunehmen sind) „nicht wider die Vernunft sind“. Dieser conciliatorische Thomismus beschwichtigt die Ansprüche der Vernunft, indem er ihr einen beschränkten, aber von der Kirche bestimmten, Spielraum gibt. „Der Protestantismus ist in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch; die Vernunft kann aus sich von Glaubenssachen nichts erkennen; das „Wort Gottes“ ist die einzige Quelle des Glaubens.“ Die Vernunft kann nur den lauterer Sinn der Schrift feststellen; sie hat nur eine rein formale Aufgabe. Die protestantische Scholastik des 17. Jhrh.s kehrte zum katholischen Betrieb der Dog-

matik zurück. Kant proclamirt für das Erkennen der empirischen Welt die Autonomie der Vernunft und der Wissenschaft, die aber beide das Ding an sich nicht erreichen. In Bezug auf das Gebiet des idealen, namentlich des sittlich-religiösen Lebens ist er antidogmatisch, antiintellectualistisch. Er kehrt in dieser Beziehung zu Luther zurück. Im Wesentlichen folgt ihm darin Ritschl und seine Schule, während z. B. Luthardt auch eine philosophische Gotteserkenntniss (die nach ihm freilich unvollendet bleiben muss) als möglich anerkennt und Theologen wie Lüdemann ihm darin zustimmen. Das Verhältniss zur religiösen Erfahrung und zur Kirchenlehre wird dabei auf jeder der beiden Seiten verschieden bestimmt. Statt der aristotelischen Philosophie der Scholastik verwendet man die moderne in einer ihrer verschiedenen Gestalten. Auf theistischer Seite aber erkennt man es dabei gern an, dass Ritschl dem Entstehen der nicht zu entbehrenden empirischen Glaubenslehre erfolgreich Bahn gebrochen hat. — Ritschl hat allezeit sich energisch gegen den Pantheismus erklärt, dem die Einzelpersönlichkeit nur eine vorübergehende Erscheinung ist. Ja, die Abwehr des Pantheismus ist ein Grundmotiv seines Systems. Ausdrücklich spricht er die Erwartung aus, dass nach dem Untergang der irdischen Hülle das persönliche geistige Leben in einem entsprechenden Körper sein Werkzeug finden werde. Der gegenwärtige Besitz der Ewigkeit ist ihm die Bürgschaft für die Ueberwindung der Welt, also doch auch des Todes, durch die mit Gott geeinte menschliche Persönlichkeit. Ohne Zweifel entspringt es wahren Zartsinn, wenn er auf Weiteres sich nicht einlässt. *Maerker* hält das für ungenügend. Er meint, in Ritschl's Schriften wenigstens bleibe der Glaube an ein ewiges Leben doch immer unsicher. Jedenfalls werde die Lehre des N. T.s nicht erreicht. Im Sinne Jesu sei das ewige Leben „das jenseitige, selige Leben in der Gemeinschaft Gottes mit ihm, das nach der Auferstehung des Leibes sich vollendet“. Eine wissenschaftliche Förderung bringt die Abhandlung des Vf.s nicht. Sie wäre nur durch ein Eingehen auf die Stellung des Ritschl'schen Systems zu den metaphysischen Fragen zu erreichen gewesen. — Professor *Schultze* empfiehlt Wegener's Schrift (JB. XVI, 542, 603), die von Kugelgen für ziemlich ungerecht hält. Nach *Sch.* herrscht im Systeme Ritschl's „ein grosses Schweigen Gottes“; Christus ist in diesem System „eine menschliche, etwas sentimental angehauchte Prophetengestalt, die natürlich keine neue reale Verbindung zwischen Gott und Mensch propitiatorisch hervorbringen, sondern nur eine schon vorhandene declaratorisch zum Bewusstsein bringen kann“. „Wenn man nun klar erkannt hat, dass in der Entstehung dieses Systems ein Mangel des religiösen Lebens vorliegt und nicht nur des wissenschaftlichen Denkens, so bietet sich für die theologische Formulirung dieses Mangels vor Allem die Disciplin dar, die dem Leben zunächst steht: das ist die Ethik.“ Auf diesem Gebiet, über das Ref. nicht zu berichten hat, soll die Theologie Ritschl's von unserem Vf. in seiner zweiten Abhandlung überwunden

werden. — Wohlthuend ist die Schrift *v. Kügelgen's*, die eine „partei-lose und wahre und sachgemässe Darstellung“ der Lehre Ritschl's geben will. Nach Wendt (ThLz. 23, 1898, 637) ist dem Vf. seine Absicht gelungen; das ThLB. (19, 1898, 351. 352) aber scheint anzunehmen, dass er Vertuschungen, Ueberbrückungen der Kluft sich schuldig gemacht habe, die zwischen der Lehre Ritschl's und der Kirchenlehre besteht. Man wird Wendt zustimmen müssen, wenn er es als ein besonderes Verdienst unseres Vf.s hervorhebt, dass er nachgewiesen habe, wie Grundgedanken Kant's durch Ritschl's Glauben an die Offenbarung Gottes in Christo ergänzt und bereichert worden sind. Selbst Kant's (subjectivistische) Erkenntnisstheorie habe Ritschl im Anschluss an Lotze modificirt. Es ist dem Buche *v. K.s* weite Verbreitung zu wünschen. Dass er kein unbedingter Anhänger des Göttinger Theologen ist, beweist er namentlich am Schlusse seiner Schrift. Er zählt da (S. 122, 123) Ritschl's Abweichungen vom lutherischen Bekenntniss auf. „Das religiöse Werthurtheil spricht dem Reflectiren auf das Ansichsein und die Eigenschaften Gottes, auf die verborgene Gottheit Christi, auf die überweltliche und persönliche Subsistenz des hl. Geistes, auf den Zustand der Seligen oder Verdammten im Jenseits den religiösen und dogmatischen Werth ab. Auf Grund dieses Werthurtheils wird der Lehre von der Erbsünde die Berechtigung aberkannt, der Gottesgedanke und die Sündenvergebung ausschliesslich als Mittel zum Zweck der Gründung des Gottesreiches betrachtet, fast aller Metaphysik und der theologia naturalis der Abschied gegeben, endlich der Zornbegriff Gottes, weil mit seiner das Reich Gottes gründenden Liebe unvereinbar, ausschliesslich auf das Gebiet der Eschatologie übertragen. Als Abweichungen von dem luther. Lehrbegriff wird man ferner die ausschliessliche Geltendmachung der poenitentia evangelica, die einseitige Ueberordnung des Dankgebets über die Bitte, vielleicht auch den principiellen Gegensatz Ritschl's gegen alle mystischen Bestandtheile der Religion und Theologie bezeichnen können.“ — Hier möge der Bericht des Herrn Diaconus Winter über Stuckenberg's Beurtheilung der Theologie Ritschl's und über Foster's Besprechung der Dogmatik Kaftan's beigelegt werden. Er lautet: „*Stuckenberg* will keine Kritik, sondern nur eine objective Darstellung der Theologie Ritschl's geben. Er schlägt deren Bedeutung sehr hoch an. Sie bedeute einen der wichtigsten Abschnitte in der theologischen Entwicklung Deutschlands seit Luther's Zeiten. Ihr Einfluss sei bereits ein weit über die Grenzen Deutschlands und der lutherischen Kirche hinausreichender. Die Darstellung, die *St.* gibt, ist klar und gerecht. Manche feine Bemerkung läuft mit unter. So z. B. der Satz: „Im Gegensatz zu der individualistischen Tendenz, die einer der ausgeprägtesten Züge des bisherigen Protestantismus war, zeigt die neue Theologie einen stark sozialen Charakter“ (in der Reich-Gottes-Lehre). Fein abgewogen ist auch das Schlussurtheil des Vf.s, das er abgibt, obgleich er auf eine eingehende Kritik verzichtet. Einige Sätze daraus mögen hier Platz finden. Sie werden

interessiren, nicht weil sie Neues bieten, — sie berühren sich mit dem, was u. A. D. Sulze an dieser Stelle öfter gesagt hat — sondern weil sie aus Amerika kommen. St. sagt: „Der rein praktische Zweck und der Ausschluss alles theoretischen Wissens [Metaphysik] machen zweifelhaft, ob man dieses System nicht eher einen Unterricht im Christenthum oder eine Darstellung der religiösen Wahrheiten, als ein theologisches System nennen müsse. Sicherlich ist es nicht Theologie im alten Sinne, wonach die christlichen Lehren zu den anderen Gebieten des Denkens in Beziehung gesetzt und gegen die Angriffe der Philosophie und Wissenschaft vertheidigt werden müssen“. Ritschl stelle die Probleme klar, aber er löse sie nicht. Seine Theologie sei ein Ferment in der theologischen Entwicklung, aber kein Abschluss. Er kommt dem Empirismus des Zeitalters entgegen. Aber ist dieser Empirismus denn endgültig? Erschöpft er die Forderungen des menschlichen Geistes? Wir können die idealistische Speculation Plato's und Hegel's ablehnen und mit Aristoteles mit den Thatsachen beginnen und mit ihm von ihnen aus unsere Schlussfolgerungen ziehen, die man speculativ nennen mag, aber sie sind eine ebensolche Nothwendigkeit für den Geist, wie die Verarbeitung der Sinneseindrücke. Die Energie des menschlichen Geistes vermag nicht bei Ritschl's Dualismus zwischen praktischem und theoretischem Wissen stehen zu bleiben. Der Gläubige, der überhaupt selbstständig denkt, kann nicht annehmen, was Ritschl die christliche Weltanschauung nennt, und gleichzeitig die philosophische und wissenschaftliche Weltanschauung ignoriren. Da der Geist einer ist, so strebt er nach Einheit, Harmonie und einem allumfassenden Gedankensystem. Die Theologie muss nach einem System suchen, das objectiven Werth für alle Wahrheitssucher hat, nicht allein für die, welche christliche Erfahrungen besitzen. Daneben werden aber auch die bleibenden Verdienste Ritschl's und seine charaktervolle christliche Persönlichkeit gebührend gewürdigt. — *Poster* gibt einen ganz vorzüglichen Ueberblick über das Kaftan'sche System, das in keiner besseren Weise der englisch-amerikanischen theologischen Welt vorläufig vermittelt werden konnte. In folgenden vier Sätzen fasst *F.* schliesslich die Bedeutung der Kaftan'schen Dogmatik zusammen: 1. Kaftan hat versucht, alle dogmatischen Sätze aus dem Glauben abzuleiten, d. h. praktisch zu begründen; 2. Kaftan hat die besondere Aufgabe sich gestellt, zu zeigen, dass jeder Satz, der eine Wahrheit über Gott ausspricht, zugleich ein Gesetz für das innere Leben enthält; 3. er hat den Versuch gemacht, die Autorität der hl. Schrift neu zu begründen, während er sich auf den Boden der geschichtlichen Betrachtung derselben stellt; 4. er hat versucht, das Verhältniss zwischen der so gewonnenen „evangelischen“ Glaubenslehre und der Dogmengeschichte endgültig zu regeln, indem er keinen der hergebrachten dogmatischen Sätze eigentlich kritisirt, sondern den darin liegenden Ausdruck der christlichen Frömmigkeit herausgehoben hat. *F.*'s eigene Stellung zu Kaftan ergibt sich aus dem Satzesatz seiner Abhandlung: „Schliesslich

begnügen wir uns mit der Bemerkung, dass der Berliner Professor mit einem Gewicht und einer Autorität redet, die seine Stimme hoch hinaushebt über den Lärm der theologischen Streitigkeiten, in die uns das ausgehende Jhrh. überall verwickelt findet“. — 3. Sammelwerke. *Kähler's* Vorträge sind wohl das Anziehendste, das wir von ihm besitzen. Fein und sinnig, meist friedlich und erquickend entfaltet er hier den Reichthum seiner Gedanken, die auch einem innigen Herzen entstammen. Der Richtung, die im persönlichen Eindruck den Anfang des Heils sieht, gehört er nicht an. Offenbarung ist ihm nicht bloss erwärmendes, sondern auch erhellendes Licht. Gleichwohl ist er nicht eigentlich ein Intellectualist. Der erste Vortrag: „Christenthum und Systematik“ weist nach, dass das Christenthum von denen, die es vertreten sollen, als ein Ganzes erkannt werden muss. Man soll nie Dogmatik predigen, aber auch nie ohne Dogmatik. Wissen ist Macht. Der zweite Vortrag: „Der Menschheit Fortschritt und des Menschen Ewigkeit“ zeigt, dass nur das Christenthum einen wahren sittlichen Fortschritt begründen kann und den Ausblick in die Ewigkeit eröffnet. Im dritten Vortrage (1867): „Unbewusstes und bewusstes Christenthum“ wendet sich *K.* gegen *Rothe's* bekanntes Wort. Wahres Christenthum sei nur möglich bei klarem Wissen von dem lebendigen Christus. Der vierte Vortrag: „Die moderne Theologie und die Stellung der Kirche zu ihr auf Kanzel und Katheder“ vergleicht die moderne mit ihrer auf voraussetzungslose Wissenschaft begründeten monistischen Weltanschauung mit einem Meere, das mit seiner zerstörenden Fluthwoge allmählig zehrend und zuletzt einstürzend die Dämme der Kirche umspült. Soll man die Kirche gewaltsam von ihr reinigen? „Purificiren ist nicht unsere Aufgabe und darum auch nicht Inquiriren und Ketzerjagd. Aber Bekennen. Und jene Handlungen des Kirchenregiments sollen auch nur Bekenntnissacte sein, nicht Glaubensgerichte.“ Der fünfte Vortrag beantwortet die Frage: „Warum ist es in der Gegenwart so schwer, zu einem festen Glauben zu kommen?“ Die Antwort lautet: Der Reformationszeit kam die machtvolle Zusammenstimmung in dem Bekenntniss zu den sogen. objectiven Dogmen und die Einhelligkeit in der Schätzung der hl. Schrift zu Hülfe. Diese Stützen sind gefallen, aber der rechte Glaube, der Glaube an Christus, werde dadurch gewinnen. Ueber *K.s* sechsten Vortrag: „Das schriftgemässe Bekenntniss zum Geiste Christi“ ist in dem Abschnitt über den hl. Geist und die Heilsordnung berichtet. Es folgen Vorträge über „die Berechtigung und Zuversichtlichkeit des Bittgebetes“, über „die richtige Beurtheilung der apostolischen Gemeinden nach dem N. T.“ und über „die Bedeutung, welche „den letzten Dingen“ für Theologie und Kirche zukommt“. Den Inhalt des letzten Vortrags haben wir unter den Schriften über Eschatologie besprochen. — *Meyer's* Conferenzenansprachen haben auch erheblichen dogmatischen Werth. Sie stammen aus frischer Begeisterung für evangelisches Christenthum. Der Vf. ist in die dogmatischen Fragen der Gegenwart tief eingedrungen und

besitzt eine gründliche philosophische Bildung. Seine Vorträge sind vor den Geistlichen seiner Diocese gehalten, die sie ohne Zweifel in hohem Maasse gefördert haben. Da *M.* seine Anschauungen nur gelegentlich ausspricht, so muss es genügen, einige seiner Sentenzen mitzutheilen. „Ich kann mich nicht von dem Gedanken trennen, dass das theologische Studium wesentlich gewinnen müsste, wenn man die Studenten nicht mehr, wie jetzt, zum Besuche einiger philosophischer Collegien nöthigte, sondern sie in der Philosophie in philosophischen Seminarien heimisch werden liesse. Ein strengeres und tieferes Denken, ein weiterer Blick, eine grössere geistige Elasticität würden die gesegneten Folgen davon sein; es träte das Uebergewicht geistiger Bildung ohne Weiteres auf die Seite des geistlichen Standes (S. 19).“ In der prophetischen Auffassung der Religion „ruht die Lebenskraft des Protestantismus“. Das römische Priesterthum ist nicht bloss ein Anachronismus in der christlichen Zeit, sondern auch eine Verkehrung des Evangeliums (S. 27). Das Subject der Kirche ist Christus; das hat die römische Kirche verloren. Die evangelische Kirche hat die Individualität zu entfalten, aber nicht, wie die Orthodoxie des 17. Jhrh.s, aus dem Volke ein Volk von Theologen zu machen. Dogmatische Systeme vergöttern, heisst die hl. Röcke anbeten statt Christus. „Es ist bezeichnend, wie Luther die Lehre oder vielmehr das Problem über Christus im zweiten Artikel behandelt hat. Er stellt: wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren in Apposition; das Prädicat, das er von Christus aussagt, ist, dass er sei mein Herr. Setzt man das Komma hinter „sei“ und nimmt „mein Herr“ als Beifügung, so dass der Satz lautet: ich glaube, dass Jesus Christus wahrhaftiger Gott vom Vater und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren sei — so hat man die Orthodoxie der griechischen Kirche, und dieser Glaube, die Annahme dieser Lehre, ist dann das entscheidende Kriterium für den Christen. Für Luther aber war es Hauptsache, dass für den Einzelnen die Person Jesu der ausreichende Bestimmungsgrund des religiösen und sittlichen Lebens werde“ (S. 128). — „Nichts Anderes als ein Geier in der Luft schwebend über einer Weltanschauung in ihren letzten Schritten ist der Pessimismus“ (S. 46). — *Müller's* Vorträge sind von Hans in der ThLz. besprochen. Er rühmt ihre friedliche Haltung, ihren versöhnlichen Ton. Hier mögen folgende Aeusserungen *M.s* mitgetheilt werden. „Ich wüsste nicht, was in diesem Gedanken“ (gemeint ist Ritschl's Ausdruck „Gottheit Christi“ als Bezeichnung für die Art der Offenbarung in Christo) „zu tadeln wäre ausser der Unsicherheit, ob unserem Glaubensurtheil die volle klare Wirklichkeit entspricht.“ Wenn man ganz ungläubige und unkirchliche Eltern zur Taufe ihrer Kinder nöthige, so fördere man nur ein übertünchtes Heidenthum, dem das offenkundige vorzuziehen sei. Wenn unsere Confirmanden sich für den Anschluss an die Kirche erklärten, so werde diese Erklärung durch die Praxis oft Lügen gestraft. Man erhalte auf diese Weise wohl

die Volkskirche, mit ihr aber nur den täuschenden Schein und erreiche keine Förderung des Glaubenslebens. Folgende Themata hat *M.* behandelt: Die Erhöhung des Gebets, Jesus Christus Gottes eingeborener Sohn, die Erwählung, das Beste in der Welt, das christl. Lebensideal nach der hl. Schrift, die Sünden der Heiligen, Sonntag und Sabbath, christlicher Socialismus? Religionsfreiheit. Ueber die Erhöhung des Gebets ist manch werthvoller Gedanke bei dem Vf. zu finden. Der beste ist vielleicht der: das Gebet des Glaubens „trifft doch genau die Gaben, welche der Vater uns im Namen des Sohnes zugedacht“ hat (S. 16). Die göttliche Natur in Christo und die Erwählung will er um der Gewissheit des Glaubens willen nicht aufgeben. Die Härten der Prädestinationslehre zu mildern, neigt er mehr der Hoffnung auf endliche Rettung aller zu. Das christliche Lebensideal, wie es neuerdings aufgestellt ist, möchte er nach der transcendentalen und eschatologischen Richtung ergänzen. Ueber Religionsfreiheit hat er vortrefflich sich ausgesprochen. Seinen Vorträgen und Abhandlungen ist Theilnahme zu wünschen. — Es ist sehr erfreulich, dass die Geistlichen der Diöcese Halberstadt sich entschlossen haben, ihren Gemeinden apologetische Vorträge zu halten. Nur durch eine begründete Ueberzeugung können gegenwärtig noch die Gemeindeglieder zusammengehalten werden. Die Cultuspredigten allein können das unmöglich erreichen. Die sechs Halberstädter Vorträge bekämpfen meist mit tüchtiger naturwissenschaftlicher Einsicht klar und lehrreich die materialistische und Darwinistische Theorie. Es ist zu wünschen, dass sie recht weite Verbreitung finden. Der Vortrag von *Hermes* führt besonders klar über den Materialismus hinaus. — Von dem sonst vortrefflichen Vortrage von *Brinkmann* ist zu befürchten, dass seine Theorie vom Wunder und von der Gebetserhöhung eher Zweifel wecken, als überwinden wird („Niemals wird Jemand ohne jeden Erfolg mit seiner Gebetskraft an das Herz Gottes dringen, so sicher niemals in der Natur eine auch nur mechanische Kraft absolut ohne Wirkung bleibt“). — *Richter* verirrt sich zu sehr in Einzelheiten, namentlich in die Phrenologie. Er hätte viel mehr erreicht, wenn er wie *Lasson* („der Leib“) zuerst nachgewiesen hätte, dass auch der Leib das Werk einer schöpferischen Idee sei. — *Allihn* beschreibt vortrefflich die trostlosen und sittlich gefährlichen ganz oder halb atheistischen Richtungen der Zeit. Dies Compendium der Verirrungen unserer Tage ist sehr instructiv, wenn auch das Bild, das es entwirft, ein sehr dunkles ist. Eins fehlt ihm, die Erörterung des Ursprungs dieses Niedergangs. Sie hätte apologetisch und ermunternd gewirkt. Wer es weiss, wie verblendete Staatsmänner und die Rekatholisirung der evangelischen Kirche, die bald nach der Zeit der Befreiungskriege begann, die Ideale unseres Volkes zerstört haben, bis sie endlich in den letzten grossen Kämpfen wieder auflebten, der vermag sich die traurigen Verhältnisse der Gegenwart zu erklären und sieht nicht muthlos in die Zukunft. — Die apologetischen Ansprachen *Réville's* hat Lobstein auf das Wärmste empfohlen. Er

faßt ihren wesentlichen Inhalt in folgenden Sätzen zusammen: Aus wirklicher Wissenschaft kann keine Nöthigung zum Aufgeben des Evangeliums folgen; das Wesen des Evangeliums steht und fällt nicht mit dem überlieferten Dogma und dem kirchlichen Institut; der Zug Gottes zu Christo ist auch in dem allgemeinen Vernunftleben des Menschen wirksam und nachweisbar; das Evangelium ist die höchste, in seinem innersten Wesen unüberschreitbare Stufe in der religiösen Entwicklung der Menschheit.

b. Ausführungen.

Joh. Gerhard, Handbuch der Glaubenslehre, verf. durch seinen Sohn Joh. Ernst Gerhard, aus d. Lat. übers. von C. F. Kropp. Buchh. „Eben-Ezer“. III. die Heilslehre. 1. Abth. Grundlagen u. Grundlehren. 1. Lfr. IV, 44. M —, 75. — *D. J. B. Heinrich*, Lehrbuch der kath. Dogmatik. Bearb. u. Herausgeg. von Dr. Phil. Huppert. 1. Halbb. XI, 318. Mz., Kirchheim. M 5. — *Ch. E. Luthardt*, die christl. Glaubenslehre, gemeinverst dargestellt. XVI, 633. L., Dörffling & Franke. M 9. (Vgl. J. Websky in PrM. 2, 361—365). — *A. Matter*, Prof. in Paris, d. christl. Lehre, übers. von Holtey-Weber. 1 Bd. VI, 284. Gü., Bertelsmann. M 4. — *A. Neander*, Dogmatik, aus seinen Vorlesungen hrsg. v. Dr. Gloatz. 96. Braunsch. u. L., Reuter's theol. Classikerbibliothek. M 1,30. — *O. Pfeiderer*, Grundriss der christl. Glaubens- u. Sittenlehre, als Compendium für Studierende u. als Leitf. für den Unterricht an höheren Schulen bearb. 6. verb. Aufl. XVI, 331. B., Reimer. M 5. (Vgl. J. Websky in PrM. 2, 404—406). — *D. Georg Runze*, Katechismus der Dogmatik (Weber's illustr. Katechismen 166). XI, 308. L., Weber. geb. M 4. Vgl. Websky (PrM. 2, 274—277). — † *Dr. M. Jos. Scheeben*, Handbuch der kath. Dogmatik (theol. Bibliothek). 4. Bd. 1. Abth. Von Prof. Dr. Leonh. Atzberger. XI, 458. Fr., Herder. M 6. (I—VI, 1. M 41,20). — *Ders.*, d. Mysterien des Christenthums, nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt. 2. Aufl. von Dr. Küpper. XXII, 716. Fr., Herder. M 7,50. — *D. W. Schmidt*, Christl. Dogmatik. 2. Th. Der evangel. Glaube (Samml. theol. Handb. IV, 1). XVII, 543. Bonn, Marcus & Weber. M 11 (compl. 20). — *D. Georg Schnedermann*, unsere Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus. Ein Abriss d. evang. Glaubenslehre. 2. Tit.-Ausg. mit Zusatz: von dem Bestande uns. Gemeinschaft mit Gott durch Jes. Chr. XV, 229. L., Hinrichs. M 3. — *J. R. van Kooij*, de dogmatiek van Dr. Bavink (ThT. 32, 559—604). — *Dr. S. Hoekstra*, BZ., Christelijke geloofsleer, 2 Bde. XII, 375. VIII, 400. A., Kampen et Zoon. — † *G. H. Lamers*, de wetenschap van den Godsdienst. II. Wijsgeerig Deel. Zesde Stuck. U., Brejer. — † *P. Einig*, institutiones theol. dogmaticae. Tract. de Deo creatante, de Deo consummante. VII, 171 u. II, 68. Trier, Paulinusdruckerei. M 2. — † *D. B. Jungmann*, institutiones theol. dogmaticae specialis. Tractatus de novissimis. Ed. IV. 344. Regensburg, Pustet. M 3,30. — † *A. Nègre*, cursus theol. dogmaticae. 531. P., Oudin. — † *L. J. Pesch*, praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat, I—VIII. Fr., Herder. M 42,20. 1898 erschien Tom I, 2. Aufl. XIII, 403. M 5,40 u. Tom VIII. X, 314. M 4,80. — † *J. B. Sasse*, institutiones theol. de sacramentis ecclesiae Vol. II. opus posth. cura A. Lehmkuhl, de poenitentia cum appendice de indulgentiis, de extrema unctione, de ordine, de matrimonio. XX, 494. Fr., Herder. M 7,20. — † *A. V. G. Allen*, christian institutions (internat. theol. Library). 602. Ed., T. and T. Clarke. 12 sh. — † *Will. Newton Clarke*, an outline of Christian theology. 498. Ebda. Simkin. 7 sh. 6 d. — † *J. M. Hodgson*, theologia pectoris, outlines of religious faith and doctrine founded on intuition and experience. 224. Lo., T. and T. Clarke. 3 sh. 6 d. — † *Rev. John Macpherson*, Christian dogmatic. VIII, 467. Ed., T. and T. Clarke. 9 sh.

Die Zahl der Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre hat nicht ab-, sondern zugenommen. Auf der protestantischen Seite hat jeder Dogmatiker, wie jeder Prediger, seine Eigenthümlichkeit. Selbst innerhalb derselben Richtung herrscht Mannigfaltigkeit. *Heinrichs'* Lehrbuch aber zeigt, wie kaum ein anderes, welche Stabilität der römischen Dogmatik eigen ist. Nicht einmal die Lebendigkeit der Darstellung oder des Kampfes gegen uns gibt dem Buche Reiz. Der klare, feste Schematismus in Divisionen und Subdivisionen zerlegt und combinirt jedes Lehrstück. Die Entscheidungen der Kirche oder der consensus der Theologen stellen alles unfehlbar fest. Neues kann da natürlich nicht geboten werden; aber die Diction ist präcis und gut. Wer rasch über einen locus der römischen Dogmatik sich orientiren will, dem ist dies Buch nur zu empfehlen. Dazu weist jeder Abschnitt auf das grosse Werk von Heinrich-Gutberlet hin, das dem Compendium parallel geht (JB. XVII, 625—627). Der bis jetzt erschienene halbe Band umfasst: Die theologische Erkenntnisslehre, die Lehre von Gott und von der Schöpfung, einschliesslich der Lehre vom Menschen, also den Inhalt von Bd. 1—6 des Hauptwerkes. — *Pfleiderer* sieht in der Dogmatik (im Unterschiede von der Religionsphilosophie) bekanntlich „die Kunstlehre (Technik) von der richtigen Deutung und Behandlung der Dogmen einer bestimmten Kirche zu einer bestimmten Zeit“. Sein Lehrbuch will „also unmittelbar den praktischen Zwecken des Kirchendienstes“ dienbar sein. Es ist bekannt, mit wie feinem Sinn der Vf. es versteht, die religiösen Intentionen der Dogmen aufzufinden, und wie classisch seine Darstellung ist. In beiden Beziehungen hat er wieder nachgebessert. Vor Allem ist die Uebersicht über die Grundgedanken der objectiven Religionen, die das Buch besonders werthvoll macht (§ 19 bis § 29), noch lehrreicher geworden. — *Runec's* Katechismus ist mit grossem Fleiss gearbeitet. Er enthält eine sehr gut orientirende knappe Geschichte der Dogmatik von Melanchthon's locis an. Auch in der Behandlung der einzelnen Fragen orientirt der Vf. vortrefflich über den Stand der Erörterungen. Er benutzt aber nicht bloss, was von Theologen über dogmatische Probleme gesagt ist, sondern auch Gedanken der Dichter und anderer Denker. Er meint überhaupt, der Dogmatiker müsse alles verwenden, was zum Verständniss der christlichen Religion dienen könne. Die Dogmatik soll nach ihm nicht bloss historisch, sondern auch kritisch und speculativ sein. Sein Büchlein ist in hohem Maasse lehrreich und anziehend, wenn auch nach Form und Inhalt nicht streng systematisch. Die Gliederung des dogmatischen Stoffes passt *R.* der Trinitätslehre an, wie sie im apostol. Glaubensbekenntniss fixirt ist. Die immanente Trinität entspreche der ökonomischen. Die Lehre von der ersteren gleiche den anthropocentrischen Standpunct in der Auffassung des Weltzwecks mit dem theocentrischen aus. Sie ist ihm der letzte resumirende Reflex der gesammten Gotteslehre, muss aber von dem traditionellen Wust von Spitzfindigkeiten befreit werden. „So wie uns Jesus war, so ist uns Gott; und

so wie Gott uns ist, so ist uns Jesus gewesen“. Nicht bloss die ethischen, auch die metaphysischen Eigenschaften Gottes hat Jesus dynamisch besessen, nicht actuell. Ist in Christo Gott, die ewige Gottesweisheit, Mensch geworden, so ist in diesem Menschen ein von Ewigkeit her in wesentlicher Einheit mit Gott seiendes Wesen offenbar geworden. Das Dogma von der Jungfraugeburt hat den Werth, den „problematischen Sachverhalt in eine übergeschichtliche Höhe zu erheben, die dem sonstigen Charakter dogmatischer Objecte, lediglich durch die Anschauungsweise des Glaubens bestimmt zu werden, nahekommt“. Neben solchen Aeusserungen, die als Concessionen erscheinen könnten, es aber nicht sind, finden sich andere scharf kritische. So sieht *E.* in manchen herkömmlichen Lehren über die Wunder „Zugeständnisse mancher Philosophen und die philosophische Halbbildung mancher einflussreichen Theologen“. (Er selbst findet in den Wundern „vorsehungsmässige Compensirung der durch die Sünde gestörten Naturordnung“.) Das Interesse an der Wahrheit soll eben nach ihm der „Nerv der christlichen Glaubenslehre sein“; diese aber soll so verfahren, „dass Wahrheit nicht ohne Pietät erstrebt, Pietät nicht ohne Wahrheit geübt wird“. — Es ist nicht ohne Werth, dass *Neander's* Vorlesungen über Dogmatik (nach einer im Winter 1832/33 gefertigten Nachschrift) wieder in Erinnerung gebracht worden sind. Sie zeigen, wie im Herzen des geistvollen Pectoraltheologen die Auffassung Schleiermacher's, dessen Schema er sich aneignete, sich belebt hat. Der Spinozismus ist überwunden; *N.* nähert sich der Kirchenlehre. Mit Recht erinnert der Herausg. daran, dass es interessant ist, bei *N.* die Ablehnung der von Schott versuchten Darstellung der Glaubenslehre aus der Idee des Gottesreiches zu finden. Diese Idee sei nicht specifisch christlich; sie beherrsche auch die Religion des A. T.s. Das Charakteristische des Christenthums sei die durch Christus begründete Erlösung. Ordne man dieser Idee die des Gottesreiches über, so komme man auf den Standpunct der katholischen Kirche, in der die Kirche der articulus fundamentalis sei. Man komme dann auch zur fides implicita (S. 38—39). — Ob die Uebersetzung des Handbuchs von *Gerhard*, die sich recht gut liest, sich einbürgern und also vollendet werden wird, dürfte wohl ungewiss sein. — Nach *Luthardt* ist die Religion Sache der ganzen Persönlichkeit, ihr centraler innerer Act der Glaube. Sie bethätigt sich im Gefühl, im Wissen und Wollen. Das Wesen des Christenthums ist das Heil, wie es in Christo Jesu geschichtlich verwirklicht und zum bleibenden Heilsthatbestand geworden ist, um durch den Glauben persönliches Eigenthum der Menschheit zu werden und zum Reiche Gottes sich auszuwirken. Die Offenbarung Gottes in Christo finden wir in der hl. Schrift. Sie ist das grundlegende Zeugniß von Christo und von ihm aus zu verstehen, wobei zuzugeben ist, dass einzelne biblische Schriften mehr im Centrum, andere mehr in der Peripherie stehen. Bei der Aneignung des Heils wirken diese drei Factoren zusammen: die Schrift, die Kirche und das persönliche

Glaubensbewusstsein des Christen. Die Schrift sichert dem Christenglauben seine Ursprünglichkeit, das Zeugniß der Kirche seine Allgemeinheit, das persönliche Glaubensbewusstsein seine Lebendigkeit. Der Dogmatiker hat den aus diesen drei Quellen ihm zufließenden, in ihm geeinten Inhalt systematisch darzustellen. Er kann dabei der Philosophie nicht entbehren; denn wer den Christen beschreiben will, muss den Menschen, und zwar in allen seinen Lebensverhältnissen, kennen. Umgekehrt aber verhilft das Licht Christi der Philosophie zur Wahrheit ihres Weltverständnisses. Das ist der Kern von *L.s* Einleitung in die Dogmatik (S. 1—92). Die Kirche muss nach *L.* die lebendige Berührung mit der Luft des übrigen geistigen Lebens fordern und suchen (S. 5). Und nicht einzelne Sätze des Lehrgebäudes sind zur Seligkeit nothwendig, sondern der Glaube des Herzens (S. 88, davon später). Die Bekenntnisse verdanken ihre Entstehung der geschichtlichen Nothwendigkeit der Kirche ihrer Zeit. Sie sind daher auch nicht wie ein Gesetzbuch anzusehen, dessen einzelne Gesetzesparagraphen gleichwerthig neben einander stünden und zur Anwendung zu kommen hätten; sondern das Princip der Kirche selbst ist es, welches nach den jeweiligen geschichtlichen Erfordernissen in ihnen seine Consequenzen zieht. Merkwürdiger Weise aber fährt *L.* fort: „wenn es sich um die Frage der christlichen Wahrheit handelt, ist die Schrift die entscheidende Norm; die Bekenntnisse dagegen bilden die Norm, wenn nach der kirchlich berechtigten und gültigen Lehre gefragt wird“ (S. 85). Diese Wendung *L.s* zwingt, daran zu erinnern, dass nach evangelischen Grundsätzen „Christlich“ und „Kirchlich“ sich decken, dass darauf das Existenzrecht der evangelischen Kirche beruht und dass das Gegentheil die Basis des Papstthums oder der Parteiherrschaft ist, die in Majoritätsbeschlüssen ihre Legitimation sucht. Doch dies nebei. Die Glaubenslehre hat nach *L.* die menschliche Gottesgemeinschaft in Christo darzustellen. Sie handelt 1. von der innergöttlichen Begründung unserer Gottesgemeinschaft im ewigen Liebesrathe des Dreieinigen; 2. vom Anfang der Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens in der Schöpfung des Menschen und seiner Welt; 3. von der Verneinung der ursprünglichen Gottesgemeinschaft durch die Sünde; 4. von der Verwirklichung der Heilsgemeinschaft in der Person des Gottmenschen; 5. von der Aneignung der in Christo Jesu wieder hergestellten Gottesgemeinschaft; 6. von der Verwirklichung der Gottesgemeinschaft in der Kirche Jesu Christi; 7. von der Vollendung der Gottesgemeinschaft. *L.s* Anschauungen sind bekannt. Unser Bericht wird sich daher auf die Besprechung von zwei Hauptpunkten beschränken. Wir beginnen mit der Theologie im engeren Sinne. Wir wissen bereits, dass unser Vf. die Philosophie nicht ablehnt. Er lehnt auch die Beweise für das Dasein Gottes nicht ab. Die Welt und die Geschichte ist eine Offenbarung Gottes. Wer Gott finden will, der kann ihn in ihr finden. Nur die Persönlichkeit Gottes, die absolute Persönlichkeit, kann ohne besondere Offenbarung nicht wirk-

lich erkannt werden. Der persönliche Gott ist heilige Liebe. In der Lehre von den Eigenschaften (Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit; Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, Allweisheit; Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Güte, Barmherzigkeit) wird nicht das Wesen Gottes selbst beschrieben, sondern sein Verhältniss und sein Verhalten gegen die von ihm unterschiedene Welt (S. 146). Dieser Abschnitt der Glaubenslehre unseres Vf.s ist durchaus werthvoll. Er kämpft hier einen guten Kampf gegen Agnosticismus, Deismus und Pantheismus. Er hält damit fest an dem Axiom der mittelalterlichen und der protestantischen Scholastik, dass es auch ausserhalb der christlichen Offenbarung eine (philosophische) Gotteserkenntniss gibt. Aber der scholastischen Philosophie bedient *L.* sich nicht. Er zeigt, dass ihm auch die neueste philosophische Literatur bekannt ist. Aber auch darin folgt er der theologischen Ueberlieferung, die in unserem Berichte über die Schrift von Paulsen von Neuem dargelegt ward, dass er durch eine äusserliche Grenzlinie, gleichsam räumlich und quantitativ, die philosophische Gotteserkenntniss und die der Offenbarung von einander trennt. Er behauptet, die Philosophie sei nicht im Stande, die Idee der Persönlichkeit Gottes zu erreichen. Damit bricht er seiner Speculation die Spitze ab. Im apologetischen und im dogmatischen Interesse ist dies Verfahren ein erheblicher Verlust. Das zeigt sich sogleich auch bei *L.* Auch für die philosophische Erkenntniss bleibt die Welt ohne einen persönlichen Schöpfer ein Räthsel. Und unlösbare Räthsel bleiben Begriffe wie Stoff und Kraft, Raum, Zeit, Ewigkeit, werden sie nicht vom Standpunkte einer theistischen Speculation aus erörtert. Dass dies in der Regel nicht geschieht, hat die traurige Folge gehabt, dass unseren Laien Stoff, Kraft, Raum, Zeit, Ewigkeit wie dunkle Mächte erscheinen, die das Gottesbewusstsein trüben. Hier ist von der Glaubenslehre, namentlich von der auch für Nichttheologen bestimmten, wie *L.* sie uns darbietet, eine grosse und ernste Aufgabe zu lösen. Ob sie gelöst ist, das zeigt sich vor Allem in der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Dass *L.*s Glaubenslehre in dieser Beziehung den Erwartungen nicht entspricht, das beweisen Sätze wie der: „wir müssen in dem Werke, das in der Zeit sich vollzieht, den Gott ergreifen, der seine Ewigkeit in die Zeit als Gabe für uns hineinlegt“. Um solche Aussprüche verständlich zu machen, sind ganz andere Erörterungen über Zeit und Ewigkeit nothwendig, als wir bei unserem Vf. sie finden. Charakteristisch ist auch der ganz äusserliche Umstand, dass er für die Lehre von den Engeln und dem Satan (§ 38. 39) viel mehr Raum braucht, als für die Lehre von den Eigenschaften Gottes (§ 27. 28). Der Intellectualismus der Scholastik musste natürlich Speculation und Offenbarung äusserlich, quantitativ von einander scheiden; denn qualitativ waren beide für ihn gleich, beide Lehrformeln. Darüber sind wir hinaus. Es liegt daher auch für den Offenbarungsglauben kein Grund vor, die Speculation von der höchsten Idee fern zu halten. Ist *L.* Intellectualist in Betreff der Lehren, die

sonst für offenbarte Erkenntnisse gelten? Ich meine Lehren, wie die von der Trinität, von den zwei Naturen, von der Jungfraugeburt. Man würde ihm ganz Unrecht thun, wollte man die Lectüre seines Buches bei den Abschnitten beginnen, die über diese Lehren handeln. Da trifft man allerdings auf Parthieen, die rationalistisch klingen. Das Buch im Ganzen aber ist durchaus vom religiösen und ethischen Interesse beherrscht. Sein Herzpunct ist die Lehre vom hohenpriesterlichen Amte Jesu. Das führt uns auf den zweiten Hauptpunct, den wir näher in das Auge zu fassen haben, wenn wir eine gerechte Würdigung der Schrift unseres Vf.s erreichen wollen. Darauf kommt es an, ob gerade hier von *L.* das evangelische Princip der Persönlichkeit ist festgehalten worden. Die Religion ist ihm, wie wir wissen, Sache der ganzen Persönlichkeit. Von jenem Princip aus hätte aber offenbar der Romanismus von unserem Vf. anders sollen beurtheilt werden. Er ist nach ihm die ausschliessliche Geltendmachung des Principes der Autorität. So könnte man auch den Protestantismus bezeichnen. Er will Nichts als Autorität, nämlich die Autorität Gottes. Der Romanismus aber ist Verleugnung des Principes der Persönlichkeit, Anwendung rein sachlicher Gnadenmittel. Die Kehrseite davon ist die Gesetzlichkeit, der Judaismus. Hat nun *L.* in seiner Deutung des hohenpriesterlichen Amtes, also insbesondere des Todes Jesu, das Princip der Persönlichkeit festgehalten? Er widersetzt sich in der aner kennenswerthesten Weise der Satisfactionstheorie, die im activen und passiven Gehorsam Jesu ein übertragbares sachliches Gut sieht, auf dessen quantitativen Werth es ankomme. Der Ausdruck „Verdienst“ ist vorreformatorisch. „Es ist Alles persönlich gemeint und zu verstehen“. Das Versöhnungswerk geht aus von der Liebe, dem Liebesrathschluss des dreieinigen Gottes. Gott erbarmt sich der Menschen. Aber er kann nicht ein Amnestiedecret erlassen oder vergeben, wie Menschen vergeben. Gott der Heilige kann sich nicht selbst verneinen. Mit einer einfachen Erklärung könnte auch unser Gewissen sich nicht beruhigen. Wir würden nicht an sie glauben und mit ihr zufrieden sein können (S. 402. 403). Es ist also eine Sühne erforderlich. Wir danken sie Christo, unserem gottmenschlichen Haupte. Als unser Haupt, in unserer Mitte, hat Christus zu leiden von den Menschen und ihrer Sünde, vom Satan und vom Zorn Gottes. Indem er, dem Vater gehorsam und in Liebe zu uns, durch dies Leiden heilig hindurchgeht, wird er selbst das Resultat seiner Geschichte (396), unsere Gerechtigkeit. Aber was heisst das? *L.* antwortet: Christus hat der Heiligkeit und dem Liebewillen Gottes genug gethan. Die Genugthuung ist geleistet durch ein Leiden, das nicht bloss Straferfahrung, sondern willige Leistung des heiligen Gehorsamswillens war. „Das macht sein Leiden zur Sühne“. „Strafe ist Heim-suchung der Sünde am Schuldigen“. „Sühne ist Gutmachung der Sünde durch bejahende Auf- und Hinübernahme der Leidensfolge in den eigenen Willen, wodurch die Wiederaufnahme in die sittliche

Gemeinschaft hergestellt wird“. In diesem Sinne ist Christi Leiden Sühne, er das Sühnopfer, Sühnmittel geworden (S. 403). „Keinerlei versöhnendes Thun von Seiten der Menschen ist nöthig oder möglich und statthaft“ (S. 405). Was ist nun der Erfolg der Versöhnung durch Christus? „Das frühere Verhältniss zwischen Gott und Mensch, wie es durch die Sünde des Menschen bedingt war, ist zum Abschluss gekommen, die Folge der Sünde hat sich vollzogen und hat damit ihr Ende erreicht, in Christo, in welchem sein heiliger Gehorsam über alle Anfechtung obsiegte und sich bewährte in gottgemässer Gerechtigkeit. In Folge dessen ist in Christo Jesu nunmehr ein Verhältniss von Gott und Mensch hergestellt, für welches nicht mehr wie früher die Sünde des Menschen, sondern nur Christi Gerechtigkeit maassgebend ist, so dass es also ein Verhältniss nicht mehr des Zornes, sondern nur der Liebe ist. So also ist Gott versöhnt“ (S. 403. 404). Ist die Schuld vergeben, so sind wir von der Sünde erlöst. Wir haben ein gut Gewissen zu Gott und damit die Freude, seinen Willen zu thun. Der Tod ist dann kein Tod mehr, nur der Augenblick, in dem das Vergängliche anzieht die Unvergänglichkeit. Auch der Teufel hat dann keine Macht mehr über uns. Aus diesem Gedankengange ergiebt sich von selbst, dass *L.* sagen muss: Das erste Stück des Glaubens ist das erkenntnissmässige Wissen; denn der Glaube richtet sich auf Heilsthatsachen in ihrer Heilsbedeutung (S. 452). Ist nun bei *L.*s Deutung des Erlösungswerkes das Princip der Persönlichkeit gewahrt? Offenbar nicht. Denn woran wir vor Allem zu glauben haben, das ist eben ein Verhältniss und die Versicherung seines Vorhandenseins, also an Lehren. Hören wir sie, so fragen wir weiter: worauf gründet sich dieses Verhältniss? und kann ich darauf vertrauen? So geht das Fragen, geht die Vermittlung und vielleicht der Zweifel immer weiter. Wir kennen diese Qual. Und Niemand möchte der verlorene Sohn sein, der auf dergleichen Umwegen seine Rettung suchen soll. Wie ganz anders ist der Weg, auf den Christus in seinem Gleichniss uns weist. In Christo und seiner Gemeinde kommt Gott selbst, in Person, uns entgegen. Mit der Macht seiner Gnade bricht er die Macht der Sünde in uns. Durch Nichts erweist seine Gnade so sehr ihre Herrlichkeit in der Seele des Sünders als dadurch, dass sie ihn zur Sühne befähigt (Luc. 7, 47), zur dankbaren Uebernahme der Folgen der Sünde (Röm. 8, 28). Ein Amnestiedecret braucht der Sünder nicht, wohl aber den im Tode Jesu erbrachten Beweis, dass Gott Gott ist und nicht ein Mensch (Hosea 11, 9, Jes. 54, 10), dass er also aller der künstlichen Vermittlungen, die sich die Dogmatiker ersinnen, nicht bedarf, um den Ertrinkenden zu ergreifen und zu retten, falls er sich retten lässt. Der Gerettete aber bedarf der Gewissheit, dass durch Christus unser Geschlecht mit Gott geeint, also gerettet, und dass eben deshalb auch seine Rettung nicht vergeblich ist. Wir haben in dieser Zeit, die so ernst ist, wie kaum eine andere, die entscheidende Frage uns vorzulegen, ob wir den Kampf gegen den Atheismus und

den Ultramontanismus aufnehmen wollen mit der Lehre von einem hergestellten Verhältniss oder, indem wir die Heilsbedürftigen an die Person Jesu verweisen, in der allen Seelen die Sonne Gottes aufgegangen ist. Gerade der Dogmatik *L.s* gegenüber musste das ausgesprochen werden; denn sie hat bleibende geschichtliche Bedeutung als ein würdiges Denkmal einer Zeit, die in einem grossen Irrthume befangen war, weil sie nicht wahrhaft Ernst machte mit dem evangelischen Princip der Persönlichkeit. *L.* vertritt diese Richtung mit warmem Herzen. Seine Hingebung ist wirksamer und inhaltreicher als seine von uns besprochene Theorie. Sein Buch ist lebendig und in edler Sprache geschrieben. Da, wo er den Kampf Jesu gegen die Sünde, den Teufel und den Zorn Gottes beschreibt, erhebt er sich zu einer dichterischen Sprache, die an Milton erinnert. Ein romantischer Zug ist ihm eigen. Und dass ein beschränkter Kreis auf dem Umwege, auf dem er die Leser führt, zu Gott kommen kann und wird, kann natürlich keinem Zweifel unterliegen. — Es ist ein Verdienst, dass *Matter's* „christliche Lehre“ in unsere Literatur ist eingebürgert worden. Mit herzlicher Frömmigkeit, mit tiefem Blick in die zu behandelnden Probleme und feiner Beobachtungsgabe verbindet der Vf. achtungswerthe Gelehrsamkeit, eine bedeutende allgemeine Bildung und die Gabe anmuthiger und fesselnder Darstellung. Er wird ohne Zweifel bei einer Christologie und Trinitätslehre ankommen, die der überlieferten ähnlich ist. Aber das Dogma ist für ihn nicht die Bedingung der Bekehrung, die praktischen Impulsen folgt (S. 13); und der Glaube ist ihm *primo loco* ein Verhältniss von Person zu Person (S. 176). Er hat daher die Möglichkeit, über andere Auffassungen des Christenthums duldsam zu urtheilen. Die Religion ist ihm ein besonderes Gebiet der Erfahrung. Es zu ignoriren ist ebenso unberechtigt, als wenn man die sinnliche Erfahrung nicht anerkennen wollte. Damit die religiöse Erfahrung nicht willkürlich werde, hat sie sich am Evangelium, an der Person Jesu, zu orientiren. Der Biblicismus, der das System der Glaubenslehre aus biblischen Sprüchen zusammensetzen will, beginnt Unmögliches und dient dem blossen Autoritätsglauben. Für die wissenschaftliche Bearbeitung der Glaubenslehre gelten die allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätze. Es soll eben gezeigt werden, dass die Wissenschaft vom christlichen Glauben jeder anderen Wissenschaft ebenbürtig ist. Der Christ soll sich und Anderen vom Inhalte seines Glaubens Rechenschaft geben können. Lotze wird vom Vf. m. W. nur Ein Mal citirt, scheint aber auf seine metaphysischen Anschauungen bedeutend eingewirkt zu haben (S. 57). Die letzteren entwickelt der Vf. nur gelegentlich, aber klar und leicht verständlich. Er beginnt mit einer Beschreibung des Christen im Unterschiede von dem, der noch nicht in Christus und damit in Gott eine Stütze und einen Halt für sein Leben gefunden hat. Dann erörtert er die Methode, in der er die Glaubenslehre behandeln will, und die wir bereits kennen. Seine Schrift zerfällt in sechs Theile: die Lehre von Gott, von der Schöpfung, von

der Sünde, Christologie, Soterologie, Eschatologie. Die drei ersten Abschnitte liegen vor. *M.* beginnt mit den Beweisen für das Dasein Gottes, die nur einen einzigen bilden. Der aber ist unentbehrlich, wenn die Glaubenslehre als die Wissenschaft vom Unsichtbaren einen Halt haben soll. Dieser Eine Beweis begründet zugleich die erste Stufe der Gotteserkenntnis. Er zeigt, dass das Absolute Person, und dass nur der persönliche Geist absolut ist. Im Anhang B des zweiten Abschnittes wird das noch näher gegen den Pantheismus und den Deismus gerechtfertigt. Der persönliche Gott ist ebenso in sich lebendig wie wirksam nach Aussen. Seine Eigenschaften (Liebe, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Allwissenheit, Allmacht, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Seligkeit) sind also nicht bloss unsere subjectiven Anschauungen. Die Naturwissenschaft berührt die religiöse Weltanschauung, nach der die Welt Gottes Werk ist, nicht. Ein Conflict kann nur mit der wechselnden Naturphilosophie entstehen. Man muss mit ihr Geduld haben. Oft ist sie nur das Werk mangelhafter philosophischer Einsicht. Die Welt ist aus dem Willen Gottes, aber nicht mit Nothwendigkeit, hervorgegangen. Sie hat nicht Aseitigkeit und soll erst vollkommen werden. Aber die Creatur besitzt eine innere Realität (S. 139). Der biblische Bericht über das Sechstageswerk hat nur religiöse Bedeutung. Die Erhaltung und die Regierung der Welt sind Eins. Gott wacht über alle seine Geschöpfe und bethätigt seine Güte gegen sie ebensowohl durch directes Thun als durch ihr gegenseitiges Wirken, mittels einer Anordnung, welche den Bereich unserer Intelligenz überschreitet (S. 149). In Betreff des concursus ist zu beachten, dass die Intensität der Thätigkeit des Geschöpfes nicht im umgekehrten, sondern im directen Verhältniss zur Intensität der göttlichen Thätigkeit steht, und zwar nicht nur auf dem Gebiete der Natur, welche durch höheren Antrieb lebt, sondern auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens, wo man frei ist und sich selbst leitet und bestimmt (S. 153. 154). Der Mensch ist Gottes Ebenbild, die Religion Gemeinschaft des Mittelpunctes der menschlichen Persönlichkeit mit dem persönlichen Gott, die alle Functionen des menschlichen Geisteslebens bethätigt. Ref. freut sich, dass *M.* über die Religion erst nach der Theologie und der Anthropologie spricht. Er selbst hat bereits in seinen „Hauptpuncten der christlichen Glaubenslehre“ (1865) diesen Weg eingeschlagen. Der status innocentiae besteht nach *M.* darin, dass Adam den Keim des Guten, die Fähigkeit, alle Tugenden zu erlangen, besass (S. 191). Unter diese Linie ist durch seine Entscheidung unser Geschlecht hinabgesunken. Die ererbte Sündhaftigkeit ist individuell verschieden. Schuld wird sie nur, wenn sie zur eigenen That wird. Sie hat das Heer der Uebel entfesselt; aber die Gnade Gottes wirkt auch durch freundliche Geschenke, uns zur Gemeinschaft mit ihm zurückzuführen. In diesen Abschnitten, namentlich in der Schilderung der Folgen der Sünde, der Knechtung und Zerrüttung der Seele, zeigt der Vf. seine feine Beobachtungsgabe. Immer schöpft er aus der Anschauung des

Lebens. Immer weiss er zu individualisiren. Nie ertödtet er das Interesse durch eine plumpe dogmatische Schablone. Bemerkt sei noch, dass er, ähnlich wie W. Schmidt, die Lehre von den Engeln in weitherziger Weise behandelt. Die guten Engel geben uns eine Empfindung von dem Strom von Mitgefühl und Liebe, der vom Throne Gottes ausgeht. Das Hauptinteresse der Lehre von den bösen Engeln besteht darin, dass sie uns eine vollkommenere und richtigere Erkenntniss von der Macht des Bösen in dieser Welt gibt. — Die Dogmatik von W. Schmidt (JB. XV, 450. 451) ist nun vollendet. Der erste Band enthielt die Prolegomena über Begriff, Geschichte, Inhalt und Methode der Dogmatik. Im zweiten Bande erhalten wir nun das dogmatische System des Vf.s. Es zerfällt in drei Theile: Theologie (S. 43—239), Anthropologie (239—302) und Christologie (302 bis 523). Anhangsweise wird die Lehre von den Engeln besprochen (524—535), die das System nicht nothwendig erfordert. Drei Sätze will der Vf. als richtig erweisen: wir haben einen gnädigen Gott; wir bedürfen der Gnade; Christus erwirbt uns die Gnade. Er nimmt also seine Stellung in der reformatorischen Grunderfahrung von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Vor jedem Abschnitt stellt er kurz den Inhalt desjenigen der drei Momente jener Erfahrung dar, zu dessen Behandlung er sich wendet. Die Ueberschriften dieser drei Thesen lauten: Der Gottesglaube (S. 43—47. 81), der Mensch (239 bis 241), der Christus (302. 303) der fides salvifica. Die eigentliche Arbeit des Vf.s ist dann darauf gerichtet, den Inhalt jeder der drei Glaubensaussagen durch reflectirendes Denken vor dem Welterkennen, überhaupt vor dem wissenschaftlichen Zeitbewusstsein, zu rechtfertigen. Natürlich könne das heutige christlich-fromme und das reflectirende Bewusstsein der Gegenwart nur in der Gestalt zum Ausdruck kommen, die beide in dem Vf. angenommen hätten. „Es ist Nichts übernommen, sondern alles von Neuem erworben und angeeignet worden. Zum Accept verboten ist ein solches System des einzelnen Dogmatikers niemals geeignet und auch dies nicht entworfen. Regt die Darstellung bei allem Widerspruch, der der Natur der Sache nach nicht ausbleiben kann, zum eigenen Nachdenken über diese letzten Fragen des Lebens an, so hat sie gethan, was sie konnte“. Thatsächlich bietet uns der Vf. eine doppelte Glaubenslehre, eine empirische und eine reflectirende, vielleicht speculative. Ist dies Nebeneinander geeignet? Die empirische Glaubenslehre, die z. B. für Lobstein die einzig mögliche sein würde, schrumpft auf die angegebenen drei kurzen thematischen Darlegungen zusammen. Indem die reflectirende an diese kurzen Inhaltsangaben sich anschliesst, wird sie nicht zu einem System aus Einem Guss. Dazu kommt, dass schon im ersten Theile die reflectirende Erörterung den Inhalt der Glaubensaussage nicht ganz erreicht. Jedenfalls ist aber der erste Theil, der von der Existenz (47.—60), von den Beweisen für das Dasein (60—93), von der Erkennbarkeit (93—98), vom Wesen (98 bis 102), von der Persönlichkeit (108—120) und von den Eigen-

schaften Gottes (121—180) handelt, ein Beweis dafür, dass es dem Vf. an wissenschaftlicher Kraft durchaus nicht fehlt. Der Theismus, der hier entwickelt wird, ist durchaus werthvoll. Wäre er systematisch, nicht bloss als reflectirende Begründung bestimmter Glaubensaussagen entwickelt worden, so wären die Abschnitte über die Ewigkeit (125—132) und die Allgegenwart Gottes (132—137) und über die Wunder (228—230) gewiss weniger ungenügend ausgefallen. Vor Allem hätte *Schm.* sich klar machen sollen, dass eine geschichtliche Erscheinung wie die Person Jesu eben geschichtlich oder geschichtsphilosophisch zu behandeln ist. Die Christologie lässt nicht dasselbe wissenschaftliche Verfahren zu wie die Theologie. Im Erfolg tritt das gerade bei *Schm.* sehr klar zu Tage. Da aber der Vf. darüber sich nicht ausspricht, so gewinnt es den Anschein, als wenn nur ihm persönlich in der Christologie die speculative Kraft versagte. Von den Beweisen für das Dasein Gottes sagt *Schm.*: „Die Gottesidee finden können sie nicht; aber die Realität derselben zu begründen, als im Einklange mit der empirischen Wirklichkeit und dem reflectirenden Denken aufzuweisen, dazu sind sie im Stande und werthvoll, aller Kritik zum Trotz, die sie bis heute über sich haben ergehen lassen müssen“. Die Eigenschaften Gottes theilt er ein in Attribute des Seins (Ewigkeit, Allgegenwart), des Wissens (Allwissenheit, Allweisheit), des Willens (Allmacht, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe — Seligkeit, Herrlichkeit). Das Problem der Dreieinigkeit behandelt der Vf. im Anschluss an die Lehre vom heiligen Geiste, die einen Bestandtheil seiner Christologie bildet (403—430). Die hypostatischen Voraussetzungen der Trinität (Logos, Geist) waren von Ewigkeit in Gott vorhanden; Gottes Selbstunterscheidung aber „als Gottes des Vaters, der das Abrahamsopfer bringt, Gottes des Sohnes, der das Selbstopfer bringt, Gottes des heiligen Geistes, der es den Gläubigen aneignet“, diese „So-Trinität“, ist erst in Folge des Erlösungswerkes vorhanden. Zu solchen mythischen Vorstellungen führt es, wenn das Historische und das Speculative vermischt wird. In der Kosmologie (S. 181—209) erörtert *Schm.* die Fragen: wer schuf die Welt, woraus, wann, zu welchem Zwecke, wie? Auf die dritte Frage antwortet er: „setzt die Weltschöpfung den Weltschöpfer voraus, so muss es für diesen ein „Vor der Welt“ gegeben haben“. Der Zweck der Weltschöpfung ist die Gemeinschaft der Menschen mit Gott in ihrem, nicht in seinem Interesse. Die biblische Schöpfungsgeschichte hat nur den Zweck, die göttliche Causalität zu constatiren. Die göttliche Leitung der Welt ist nicht sowohl Vorsehung als Fürsorge. Sie umfasst die Erhaltung und die Regierung (S. 209—239). Die Lehre vom concursus divinus gibt der Vf. auf, weil sie das Selbstleben der Welt aufhebe. Er trägt hier von Neuem seine Wundertheorie vor, nach der Gott seine Wunder nicht durch die Weltordnung, sondern so thut, dass er von der Weltordnung Umgang nimmt (S. 230). Im Zusammenhange mit der Lehre von der Weltregierung bespricht der Vf. (wie schon vorher S. 200—202) die

Theodicee (231—234) und die Erhörbarkeit des Gebets (235—238). In seiner Anthropologie bekämpft *Schm.* scharfsinnig zunächst den Darwinismus und andere Theorien, die den Ursprung des Menschen durch göttliche Schöpferthat verdunkeln, auch die Theorie Wundt's. Aber der Traducianismus genügt ihm, den Ursprung des Menschen durch die schöpferische Thätigkeit Gottes festzustellen. Verloren ist durch den Sündenfall weder das Personsein noch unsere Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott, aber allerdings die Fähigkeit des Menschen, von sich aus dazu zu kommen. Der Ursprung der Sünde ist die Egoität, die sich von Gott emancipirt. Der so motivirte Sündenfall der Protoplasten vererbt auf dem Wege der Descendenz den habitus ad peccatum auf das ganze Geschlecht und führt thatsächlich und erfahrungsmässig zur allgemeinen, actuell in jedem Einzelfalle erworbenen Sündhaftigkeit. Nicht für Adam's, sondern nur für unsere eigene Sünde sind wir Alle verantwortlich (241—302). Mit Spannung treten wir nach dem Allen an die Christologie des Vf.s (302—396). Er leitet sie ein durch eine Abhandlung über den „Christusgedanken“ (303—325), in der er zeigt, was für die erlösungsbedürftigen und erlösungsfähigen Menschen nothwendig war. Von sich aus konnten die Menschen die Gemeinschaft mit Gott nicht wieder herstellen; und ein einfacher Straferlass von Seiten Gottes hätte die erforderliche innerliche Erneuerung des Menschen nicht zur Folge gehabt. Der Mensch bedarf der Sühne; aber es gibt keine, ohne dass man sie sich innerlich aneignet. Sie will dem Menschen dienen; aber sie kann es nicht, ohne ihn zu heiligen. Es wird der passive und der active Gehorsam Christi uns wahrhaft versöhnend und mittlerisch heilsam, aber nicht dadurch, dass er uns äusserlich zugerechnet wird, sondern dadurch, dass er innerlich umwandelt, wer immer sich ihn im Glauben aneignet. Die letzten Worte sind dem Abschnitte über das Werk Christi (368—381) entnommen. Sie bezeichnen im Kern, aber ohne dass dabei der Begriff der Sühne zur Geltung kommt, was wir nach dem Vf. an Christus haben. Natürlich erkennt er auch Christi prophetisches und königliches Amt neben dem hohenpriesterlichen an. Das letztere ist mit jenen Worten bezeichnet; das königliche hat seine Aufgabe darin, dass Christus (aber ohne äusserliche Gewalt) sein Reich zum Ziele führt. Die Lehre von den zwei Naturen lehnt *Schm.* ab. Die heilige Schrift beschränkt sich auf das „Dass“ des Gottes- und Menschensohns. Mit gleicher Bestimmtheit besteht sie auf dem Glauben an seine Gottheit wie an seine Menschheit. Von einer zerpfückenden Analyse des kündlich grossen Geheimnisses findet sich auf ihren Blättern keine Spur. Dabei beruhigt sich der Vf.; aber an allen sog. Heilsthatsachen hält er fest; und die Wunder Jesu sind ihm der Beweis dafür, dass Christus aus der Dreieinigkeit entstammt und in sie wieder eingegangen ist. Vor Allem wichtig ist ihm die Geburt aus der Jungfrau. Die Vertheidigung dieses Dogmas (346—368) schwillt ihm mächtig unter den Händen an. Der von dem Herrn den Seinen ver-

heissene und gespendete, in den Herzen der Christgläubigen wirksame heilige Geist ist nach *Schm.* der vom Vater gespendete Geist seines Sohnes. Daran schliesst der Vf. seine uns schon bekannte Dreieinigkeitslehre an. Dann aber eilt er rasch zum Schlusse. In zwei Paragraphen: Heilsaneignung (Soteriologie) und Heilsordnung (Eschatologie) wird alles erledigt, was sonst noch in jeder Dogmatik folgt. Ich hebe aus diesen Abschnitten nur noch hervor, dass das Abendmahl nach *Schm.* eine ethische, nicht mystische Gemeinschaft mit dem Tode und dem Leben Jesu begründen soll. Welche Bedeutung kommt nun dem ganzen Werke unseres Vf.s zu? Es beweist, dass er grossen Fleiss auf sein Buch gewendet hat. Durch die reiche Fülle des dargebotenen Materials wird es ein höchst nützliches Nachschlagebuch bleiben. Und es ist doch in keiner Weise ein Polster für die Trägheit. Unvergleichlich viel höher aber steht die Art, in der z. B. Kaftan das geschichtliche Material mittheilt. Bei ihm sehen wir die Ideen und mit ihnen das religiöse Leben sich entfalten. *Schm.* stellt die Aussprüche der verschiedensten Vff. neben einander und kritisirt sie. So scharfsinnig und lehrreich das vielfach ist, so zeigt sich doch auch darin, dass des Vf.s Werk erst durch eine zweite Bearbeitung ein Werk aus Einem Gusse werden könnte. Es ist, wie ich bereits bei Besprechung des ersten Bandes sagte, noch mit Zeichen der Unfertigkeit behaftet. Sie liessen auch im Einzelnen, vor Allem an dem jähren Schlusse, sich nachweisen. Die ganze Anlage des Werkes vereinigt nur gewaltsam widerstrebende Tendenzen. Es beginnt mit dem Satze: wir haben einen gnädigen Gott. Durch wen? *Schm.* musste antworten: durch Christus. Weist das nicht auf einen Anfang mit der Christologie hin? Dem widerstrebt des Vf.s speculatives Bedürfniss. Auf die Christologie kommt es ihm zuletzt an. Und doch, muss er sich nicht sagen, dass z. B. Herrmann's Art, den Christusglauben zu entfalten, unendlich viel reicher und tiefer ist als die seine, obwohl Herrmann einer solchen Zurüstung nicht bedarf? In der Erörterung über die Jungfraugeburt, in der *Schm.* nicht bloss die ganze biblische Theologie, sondern auch einen Theil seiner Stellung zur neutest. Einleitungswissenschaft vor uns entwickelt, ja den Kampf um das Apostolicum durchkämpft, wird um der Gelehrsamkeit willen der Rahmen der Aufgabe ganz gesprengt. Ideen aber, wie seine „So-Trinität“ werden dem Vf., dessen Schrift meine aufrichtige Theilnahme erweckt hat, hoffentlich zeigen, dass mit dem christologischen Supranaturalismus, in den er sich verirrt hat, der Kirche unserer Zeit nicht gedient ist. Was er von Christus aussagt, dafür ist die von ihm vertretene Christologie nicht geschaffen und nicht nothwendig. — *Hoekstra* ist Professor am Seminar und an der Universität der taufgesinnten kirchlichen Gemeinschaft. Seine Dogmatik aber trägt in keiner Weise das Gepräge dieser kirchlichen Partei. Sie will vielmehr die erste Glaubenslehre der modernen holländischen Richtung sein. Sie ist ein friedliches und frommes Buch, reich an originellen Anschauungen und Wendungen. Den letzten Quell der Dogmatik findet

H. in der religiösen Erfahrung des Herzens. Mit diesem subjectiven Factor aber vereinigt sich der objective der Offenbarung in der hl. Schrift. Eine sogen. biblische Dogmatik hält *H.* für unmöglich, weil nur gewaltsam und indem man ihnen Unrecht thut, die Anschauungen der biblischen Schriftsteller sich vereinigen lassen. Der hl. Schrift ist zunächst die Grundanschauung zu entnehmen. Diese ist in beiden Testamenten die Idee des Gottesreiches. Sie ist auf das wirkliche Leben anzuwenden. Es ist darzuthun, wie das im Lichte des Gottesreiches sich darstellt und aufzufassen ist. *H.* beginnt daher mit der Kosmologie und der Anthropologie (einschliesslich der Lehre von der Sünde) und lässt darauf erst die Lehre von Gott folgen. Hier wird merkwürdiger Weise auch bereits von der vergehenden Liebe Gottes gesprochen. Der Glaube kann die Idee der Persönlichkeit Gottes und die Vorstellung von göttlichen Eigenschaften, als der Wirkungen Gottes, die wir in unserem inneren Leben erfahren, nicht entbehren. Die Theologie im engeren Sinne halte ich für den schwächsten Theil des Buches. Der Vf. ist nicht Philosoph genug, um die überlieferte Idee des Absoluten zu überwinden und zu realer Erkenntniss hindurchzudringen. Aber auch da, wo man von ihm im Stiche gelassen wird, weiss er doch durch feine Bemerkungen zu erfreuen. So, wenn er bei der Erörterung der Ewigkeit sagt, im Grunde komme es bei ihr doch darauf an, der Treue Gottes sich zu trösten. Nach seinem Rath überwindet Gott in unserem Geschlecht fortschreitend die Sünde. In Christo hat er seinen Willen und sein Reich offenbart. Durch seinen Tod hat Christus das Ziel des Menschenlebens erreicht. Durch diese That ist er für alle Zeit für uns das verwirklichte Ideal geworden. Seine Auferstehung, die wir uns nicht leiblich zu denken brauchen, begründet in uns, in denen der Anfang des ewigen Lebens nur schwach ist, die Gewissheit unserer Unsterblichkeit. Die unendliche Liebe Gottes trägt die Barmherzigkeit, die Vergebung unserer Sünden, in sich. Sie ist nicht objectiv durch den Tod Jesu begründet. Indem er uns aber, fortwirkend durch seine Gemeinde, von der Sünde erlöst, versöhnt uns Christus mit uns selbst. Und der Bekehrte hat ihm ein Gut von unvergleichlichem Werth, auch abgesehen davon, zu danken, dass er ihm das Ideal der Angehörigkeit an Gott und sein Reich bleibt. Schon Kant hat darauf hingewiesen, dass in dem Wiedergeborenen der neue Mensch um des alten willen den tiefsten Schmerz trägt. Die Lösung dieser Aufgabe wird uns vor Allem dadurch möglich, dass Christus in seinem Tode dies Räthsel löst und uns befähigt in diesem Schmerz auszuharren. Im Uebrigen ist die Wiedergeburt das Werk Gottes, seines hl. Geistes, seiner „Gemeinde“, in uns. Seine positiven christologischen und seine soteriologischen Gedanken trägt der Vf. besonders herzlich und innig vor. Das Räthsel der Prädestination verschwindet ihm dadurch, dass, was der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott thut, doch auch durch Gott gethan ist. Sein Glaube an die Gemeinde, an das Reich der wahren Gotteskinder, ist dem Vf. eine Quelle der Beseligung. Die christo-

logischen Speculationen der alten Zeit haben unbewusst das Verhältniss Gottes zu seinem Reich, zu diesem universellen Christus, zum Verständniss bringen wollen. Vor seinem Glauben an diese Gemeinde tritt dem Vf. die Kirche, von der er ähnlich wie Rothe denkt, zurück. Von ihr handelt er im letzten Abschnitt seiner Glaubenslehre; fast möchte man sagen, anhangsweise. Die Kirche ist uns fürerst unentbehrlich, aber ihrer ganzen Natur nach trägt ihre Art zu wirken immer eine Gefahr in sich. Sie muss sich des darstellenden Handelns bedienen, das immer leicht dazu führt, mit dem Schein sich zu begnügen. Das gilt namentlich von den Sacramenten. Die Kindertaufe ist ja ein Bruchstück. Dem objectiven Factor fehlt der subjective, der erst in der Confirmation nachgeholt wird. Es würde aber unrecht sein, auf eine Abänderung zu dringen. Sie wäre nur durch Erschütterungen zu erreichen, deren Nachtheil im Vergleich zum Gewinn zu gross sein würde. Wenn man bedenkt, welche Missverständnisse sich noch immer mit der Abendmahlsfeier verknüpfen, so könnte man auf den Gedanken kommen, sie aufzugeben. Aber dies Mahl der Liebe und der Dankbarkeit gegen Christus ist für die kirchliche Gemeinde so werthvoll, dass es sich doch lohnt, was sich Bedenkliches daran knüpft, zu bekämpfen. *H.* schreibt klar und einfach. Er ist ein gelehrter, sehr unterrichteter Mann, aber nirgends überschüttet er den Leser mit seinem Wissen. Seine Schrift hat einige Verwandtschaft (nur einige) mit der von Alexander Schweizer. Würde sie übersetzt, so würde sie bei uns ohne Zweifel anregend wirken. Mit Ritschl setzt *H.* sich nirgends auseinander.

Ethik.

Bearbeitet von

D. Otto Dreyer,

Oberkirchenrath in Meiningen

I. Geschichtliches.

- † *M. Lazarus*, die Ethik des Judenthums. XXV, 470. Frk., Kauffmann. *M* 3. (s. o. S. 127 f. u. Schürer in ThLz. 24, 1899, 312 ff.). — † *L. W. Batten*, the social life of the Hebrews (BW. 11, 397–409). — † *E. Sellin*, die geschichtl. Entwicklung des proph. Lebensideals (NkZ. 9, 93–116). — † *S. Tiktin*, die Lehre von den Tugenden u. Pflichten bei Philo v. Alexandrien. 59. Frk., Kfm. *M* 1,50. — † *Gerald H. Rendall*, M. Aurel. Antoninus to himself. An english translation with introductory study on stoicism and the last of the stoics. CXLVI, 188. Lo., Macmillan. [Bespr. v. Fairbrother, IJE. 9, 129 bis 131.] — † *G. Capitaine*, de Origenis ethica. VII, 216. Mstr., Aschendorff. *M* 4,50. — † *J. Goldziher*, de l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam (RHR. 37, 314–324). — † *Mausbach*, die organ. Einheit des Natürl. u. Uebernatürl. in der Sittenlehre des hl. Thomas v. Aquin. Vortrag. (Wiss. Beil. d. Germania, 353 ff.) — † *W. Diehl*, Calvin's Auslegung des Dekalogs u. Luther's Katechismen (StKr. 81, 141–162). — *W. Zuidema*, de zedelee der Jezuieten uit hun eigen voornaamste schrijvers geput en getoetst van de Tien Geboden en de voorschriften der Roomsche Kerk. VIII, 262. U., ten Bokkel Huinink. fr. 1,75. — † *H. Scheidemante*, die Grundprobleme der Ethik Spinoza's. 36. L., Haacke. *M* —,80. — *William Law*, a serious call to a devout and holy life. XX, 313. Lo., Macmillan. geb. 8 sh. 6 d. — *Thomas Wilson*, maxims of piety and Christianity. XX, 169. Ebda. geb. 5 sh. 6 d. — *R. C. Hafferberg*, die Philosophie Vauvenargues'. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. XV, 55. Jena, Rassmann. *M* 1. — *Holbach's* sociales System od. natürl. Principien der Moral u. der Politik. Nach d. Original übers. von Joh. Umminger. XI, 212. 173. 167. L., Thomas. — *K. Beth*, die Grundanschauungen Schleiermacher's in seinem 1. Entwurf der philos. Sittenlehre. 64. B., Warneck. *M* 1,50. — † *Archibald Alexander*, theories of the will in the history of philosophy. 365. N.-Y., Scribner. [Bespr. v. Hawkesworth, IJE. 9, 1899, 266]. — † *P. Salis*, Darstellung u. Kritik der Kant'schen Lehre v. d. Willensfreiheit mit einem geschichtl. Rückblick auf das Freiheitsproblem. Rostock, Adlar. — † *O. Lackner*, wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Ein Versuch zur Lösung des Freiheitsproblems mit bes. Berücks. v. Spinoza, Kant u. Schleiermacher. Königsberg, Koch. *M* 1. — † *W. Nikolttschoff*, d. Problem des Bösen bei Fichte. Diss. 83. Jena, Strobel. *M* 1,60. — † *A. Dimitroff*, die psycholog. Grundlagen der Ethik J. G. Fichte's, aus ihrem Gesamtcharakter entw. VII, 187. Ebda. *M* 2. — † *Felsch*, Erläuterungen zu Herbart's Ethik mit Berücks. der gegen sie erhobenen Einwendungen. XIV, 146. Langensalza, Beyer. *M* 2,50. — *W. Wintzer*, die natürl. Sitten-

lehre Ludw. Feuerbach's. Im Zusammenh. dargest. u. beurth. VI, 40. L., Fock. *M* 1. — † *J. Schreiber*, über die relig. u. eth. Anschauungen Salzmann's, dargest. mit Bez. auf seine Pädagogik. 85. Kaiserslautern, Crusius. *M* 1, 20. — *Mich. Macmillan*, Sidgwick and Schopenhauer on the foundation of morality (IJE. 8, 490—496). — † *G. F. Fuchs*, Fr. Nietzsche. Sein Leben u. seine Lehre, mit bes. Berücks. seiner Stellung zum Christenthum (Zeitfr. des christl. Volkslebens, H. 168). 41. St., Belser. *M* —, 80. — † *J. Bernhard*, Fr. Nietzsche Apostata. Vortrag. 56. Lübeck, Lübeck & Hartmann. *M* 1. — † *Friedrich*, Nietzsche-Cultus. Vortrag. 23. L., Wigand. *M* —, 40. — † *C. C. Everett*, Beyond good and evil. A study of the philosophy of Fr. Nietzsche (NW. 7, 684—703). — † *A. Freybe*, die Bedeutung der Sitte und ihre Behandlung bei R. v. Jhering (NkZ. 9, 376—417). — † *Haack*, über den fundamentalen Unterschied der Ritschl'schen u. der kirchl. Theologie mit bes. Berücks. der Ethik. 2 Vorlesungen. Schwerin, Bahn. *M* —, 90.

Zuidema gibt eine zu wissenschaftlichen wie polemischen Zwecken gleich brauchbare, quellenmässig belegte Materialsammlung jesuitischer Sittenlehre, die er nur mit kurzen Anmerkungen begleitet. Als Quellen dienen ausschliesslich die drei jesuitischen Classiker Escobar, Sanchez, Busenbaum sowie zwei moderne Autoren: Gury, dessen Compendium heute in den Seminarien gebraucht wird, und Lehmkuhl. Das Buch zerfällt in zwei Theile: 1. Die Principien, 2. die Anwendung derselben auf die Lehre von den zehn Geboten, von den Sacramenten und den kirchlichen Pflichten. Dass dabei fast ausschliesslich Stellen angeführt werden, welche die jesuitische Ethik in ungünstigem Lichte erscheinen lassen, fliesst aus der Natur des Unternehmens und ist mit der Treue in der Wiedergabe des Gebrachten wohl vereinbar. Die Citate sind in's Holländische übersetzt, nur die allerdings sehr zahlreichen sexuellen und pornographischen Stellen sind im originalen Latein — mit vielen Druckfehlern — wiedergegeben. — Durch ein Vorwort des Bischofs von London eingeführt sollen unter der Redaction des Rev. *Frederic Relton* und unter dem Gesamttitel: „English theological library“ in der vorzüglichen Ausstattung, die die Publicationen der Verlagshandlung Macmillan & Co. auszeichnet, nach und nach die wichtigsten Schriften der englischen Theologen des 17. und 18. Jhrh.s erscheinen, mit Einleitungen und Anmerkungen, vorzugsweise zum Gebrauch für Studenten. Die beiden ersten Bände liegen vor und mögen, da sie viel ethisches Material enthalten, hier erwähnt werden, obwohl sie dem Gebiet der asket. Literatur vielleicht näher liegen. *William Law* (1686—1761) war in einer Zeit, wo das Freidenkerthum und eine todte Orthodoxie einander befehdeten, einer der ersten und vorzüglichsten Vorkämpfer derjenigen Richtung, die das ganze Leben mit dem Geiste evangelischer Frömmigkeit erfüllen will. Sein mit Einleitung und Anmerkungen von *Overtton* nun wieder abgedruckter „serious call“ hat s. Z. grossen Einfluss gehabt, namentlich auch auf die Häupter des Methodismus John Wesley und George Whitefield, die dann aber in weltflüchtiger Richtung weit über ihn hinausgingen. In 24 Capp. führt der „serious call“ aus, wie es zum Wesen der Christian devotion gehöre, zwar auch in Gebet und Gottesdienst, aber nicht darin

allein, sondern in allen Beziehungen des täglichen Lebens geübt zu werden. — Der 2. Band der Sammlung, den der Herausg. selbst bearbeitet hat, enthält Aufzeichnungen des ehrwürdigen und viel-erfahrenen Bischofs *Thomas Wilson* (1663—1755) über die verschiedensten religiösen und sittlichen Gegenstände: Gedanken und Maximen, ursprünglich niedergeschrieben, wie sie ihm während der einsamen Meditation oder Lectüre auf der Isle of Man gerade kamen. Sie sind später gesichtet und alphabetisch geordnet worden: advancement, afflictions, alms, ambition, anarchy etc. bis yoke und zeal. — *Vauvenargues* (1715—1747) war ein edler französischer Moralist. Ein grösseres Werk von ihm: „Introduction à la connaissance de l'esprit humain“ ist unvollendet geblieben. Durch seine „Réflexions et maximes“ hat er sich bis auf den heutigen Tag eine Gemeinde von Anhängern geschaffen. Er war Determinist wie Schopenhauer, der einmal das schöne Wort von ihm beifällig citirt: „les grandes pensées viennent du coeur“. Die ID. von *Hafferberg* vermittelt nähere Bekanntschaft mit dieser sympathischen Persönlichkeit. — Warum es nothwendig oder wünschenswerth war, des alten Materialisten *Holbach*, Vf.s des système de la nature, „Sociales System oder Natürliche Principien der Moral und der Politik“ nach mehr als hundertjähriger Grabesruhe in dem fadenscheinigen Gewande einer ungewöhnlich schlechten deutschen Uebersetzung wieder auferstehen zu lassen, ist dem Ref. unerfindlich geblieben. — In die grossartige Arbeit *Schleiermacher's* auf ethischem Gebiet in seiner früheren Lebensperiode führt die fleissige Dissertation von *Beth* ein. Der Vf. stellt die Grundansichten über Aufgabe und Methode der Ethik fest, die in dem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre von 1805 zu Tage treten. Er zieht dabei die zeitlich zunächst liegenden Schriften *Schl.'s* zur Vergleichung heran, ebenso die verwandten und entgegengesetzten Bestrebungen in der zeitgenössischen Philosophie. Ein Blick auf den späteren Ausbau, an dem *Schl.* unermüdlich weitergearbeitet hat, führt zu dem Ergebniss, dass der erste Entwurf vor den späteren Fassungen in durchschlagenden Puncten den Vorzug verdient. Ueber manche charakteristische Begriffe, wie z. B. über den der „klaren Anschauung des Menschen“, der ebenso das letzte Resultat der theoretischen Philosophie wie die Voraussetzung der Ethik ist, und über das Verhältniss der philosophischen Ethik zur christlichen Sittenlehre gibt der Vf. in diesem Zusammenhang dankenswerthen Aufschluss. — Der undankbaren Aufgabe, die Ethik *Ludwig Feuerbach's* aus den dahin gehörigen zerstreuten Gedanken in seinen Werken darzustellen, hat *Wintzer* sich unterzogen. Genau genommen kann bei dem decidirten Naturalismus dieses Theoretikers von einer Ethik überhaupt nicht die Rede sein. Alle Wissenschaft ist ihm Naturwissenschaft. So hat er auch versucht, das Sittliche von der sittlich-neutralen Basis menschlicher Triebe aus zu verstehen und dadurch gewisse unveräusserliche natürliche Grundlagen der Sittenlehre festzulegen. Weiter ist er nicht gekommen. Die Darstellung *W.'s* wird denn auch zu

einer ziemlich scharfen Kritik. — In einer geistvollen Studie vergleicht *Macmillan* in Bombay die Begründung der Moralität bei Sidgwick („Methods of Ethics“) und Schopenhauer und kommt zu dem Ergebniss einer weitgehenden Uebereinstimmung zwischen Beiden.

II. Gesamtdarstellungen.

Jul. Köstlin, Christl. Ethik. VIII, 700. B., Reuther & Reichard. M 10. — *Jules Bovon*, Morale Chrétienne. Tome II. 460. Lausanne, Bridel. fr. 8. — *A. Gretillat*, la morale Chrétienne. Tome I. VIII, 564. Neuchâtel. Attinger frères. fr. 8,50. — *Luthardt*, Vorträge über die Moral des Christenthums. 5.—7. A. XI, 345. L., Dörfl. & Franke. M 4. — † *G. Johnson*, Forelaesninger over kristelige ethik. Udg. efter forfatterens død ved J. Johnson. IV, 334. Christiania, Dybwad. 6 Kr. 50 øre. — *J. de Bussy*, Inleiding tot de Zedekunde. III, 176. A., J. H. de Bussy. — † *Wijngaerts Francken*, Sociale Ethiek. Haarlem, Tjenk Willink [Bespr. v. W. Klinkenberg, GV. 32, 300 bis 308.] — † *G. Frassinetti*, Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de Liguori. 2 vol. Genua, Fassicomo e Scotti. L. 6. — † *F. A. Göpfert*, Moralthologie. 3. Bd. IX, 532. Pad., Schöningh. M 4. — † *G. B. Teppe*, Institutiones theologiae moralis generalis. Vol. II. 416. P., Lethielleux. — † *P. Natorp*, Socialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. 360. St., Frommann. M 6. — † *A. Döring*, Handbuch der natürlich-menschl. Sittenlehre für Eltern u. Erzieher. 431. Ebda. M 4. — † *Th. Achelis*, Ethik. Samml. Göschen. Bd. 90. L., Göschen. M —, 80. — † *Wilh. Stern*, Dr. med., krit. Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft. 474. B., Dümmler. M 7,20. — † *L. Woltmann*, System des moral. Bewusstseins. Düsseldorf, Michel. — † *Christian von Ehrenfels*, System der Werththeorie. 2. Bd.: Grundzüge einer Ethik. L., Reissland. — † *M. Guyau*, a sketch of morality independent of obligation or sanction. Translated from the French by Gertrude Kapteyn. 2. ed. XII, 215. Lo., Watts. [Bespr. v. G. E. Moore, IJF. 9, 1899, 232—236.]

Was von dem Lutherbiographen *Jul. Köstlin* kommt, ist gehaltvoll und gediegen. Auch seinen Beruf als Ethiker hat er neben den Vorlesungen über Ethik, die er seit 1862 regelmässig gehalten, längst auch literarisch documentirt durch Abhandlungen über das Sittengesetz (Jhrbb. f. deutsche Theol. 1868 und 69), über Religion und Sittlichkeit (StKr. 1870), über Recht, Staat und Kirche (ebda. 1877), über die Aufgaben der Ethik und deren neueste Bearbeitungen (ebda. 1879), ferner durch seine Schriften über „die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung“ 1893, über „Religion und Reich Gottes“ 1894, „über den Glauben und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche“ 1895. Dem verehrten Manne selbst und vielen dankbaren Hörern und Lesern ist es nun eine Freude, dass ihm die Herausgabe einer vollständigen Ethik in seinem Alter noch möglich geworden ist. Auch in diesem abschliessenden Werke zeigt sich durchweg die ruhige Besonnenheit und das maassvolle Abwägen des echten Gelehrten, dem es nicht um Propaganda für eine Schule oder Partei, sondern lediglich um die Wahrheit zu thun ist. Unter Ablehnung der hergebrachten Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre bespricht er nach kurzer Einleitung, die einen Abschnitt über die Geschichte der Wissenschaft nicht enthält, im ersten Theil

die Voraussetzungen und Grundlagen des christlich-sittlichen Lebens: die allgemeinen sittlichen Anlagen, den Sündenstand und die Heils-offenbarung. Hier finden sich feine Erörterungen über das Gewissen, über Wesen und Ursprung der Sünde, über das Vorbild Christi. Der zweite Theil behandelt das christliche Leben in seiner Verwirklichung und zwar zunächst als Leben des inneren Menschen in seiner Gemeinschaft mit Gott (Bekehrung und Wiedergeburt; Busse und Glaube; Fortbestand und Stufen des neuen Lebens; Gebet, Askese, Gelübde; Tugend, Pflicht und höchstes Gut) und sodann als Leben in dieser Welt. Dieses letzte und ausführlichste Hauptstück bespricht zuerst die Berechtigung der weltlichen Aufgaben und Güter überhaupt im Gegensatz gegen die Weltflüchtigkeit, ferner das Leben in der Welt noch abgesehen vom Gemeinleben und Verhalten der Persönlichkeiten zu einander (Selbsterhaltung, Selbstmord, Temperamente, Charakterbildung, Eigenthum, Erholung, Adiaphora), dann das sittliche Gemeinleben und Verhalten der Persönlichkeiten zu einander mit besonderer Berücksichtigung der socialen Frage, endlich die verschiedenen Hauptgemeinschaften innerhalb des sittlichen Gemeinlebens, nämlich die Familie, die freieren Gemeinschaften, den Staat und die Kirche. Aus diesem Ueberblick ist ersichtlich, dass das Werden und Wachsen des sittlichen Lebens von innen heraus uns vorgeführt wird. Im letzten Hauptstück werden auch vielbesprochene Zeitfragen ohne alle Voreingenommenheit behandelt: das gute Recht der obligatorischen Civilehe wird nachgewiesen; die Ehescheidung ist auch vom Standpunkte der christlichen Ethik aus verschiedenen Gründen zulässig, doch gibt es auch Fälle, wo die Kirche die Wiedertrauung verweigern sollte; der Krieg kann als ein Act der Nothwehr unvermeidlich werden. Die Gabe einer anmuthigen, leichtflüssigen Darstellung ist dem Vf. nicht verliehen. Durch diesen Mangel wird das Eindringen des werthvollen Buches auch in die Kreise gebildeter Nichttheologen leider erschwert werden. — Das grosse Werk von *Jules Bovon*, das wir im vorigen Jahrgang S. 663 f. näher charakterisirt haben, liegt nun mit dem Schlussband der Ethik vollendet vor. In diesem Schlussband wird zunächst die Erprobung des christlichen Lebens und zwar nacheinander unter dem Gesichtspunct der Pflichten und der Tugenden betrachtet. Die Pflichten werden eingetheilt in diejenigen der Vergeistigung, der Gerechtigkeit (schon im ersten Bande behandelt), der Liebe und der Frömmigkeit; die Tugenden in diejenigen des Glaubens, der Liebe, der Dankbarkeit und der Hoffnung. Jeder Abschnitt enthält eine Fülle von Unterabtheilungen, in denen die einzelnen Erscheinungsformen der genannten Pflichten und Tugenden fein analysirt werden. Von der Wahrheit wird als Voraussetzung der Liebe gehandelt. Die Haupteintheilung rechtfertigt sich dadurch, dass auch der wiedergeborene Christ immer noch mit der Sünde zu kämpfen hat, sodass das Lebensideal niemals aufhört, ihm mit dem strengen Antlitz der Pflichtforderung zu erscheinen; zugleich aber kommt ihm je länger desto mehr die Hülfe in den entsprechenden Tugenden.

Die Pflichten der Frömmigkeit sind die letzten und höchsten; das System der Tugenden aber fängt mit denjenigen des Glaubens an, weil durch sie die anderen erst möglich gemacht werden. So geistvoll die ganze Unterscheidung auch durchgeführt ist: man möchte an vielen Stellen eine Pflicht viel lieber mit den dazu gehörigen Tugenden zusammen betrachten als in einem ganz anderen Abschnitt des Buches. Hier liegt ein auch sonst beklagtes Problem der formalen Behandlung der Ethik. Das letzte Buch bespricht die Früchte des christlichen Lebens in der Familie, Gesellschaft und Kirche. In dem zweiten und ausführlichsten dieser Abschnitte kommen die verschiedenen Staats- und Rechtstheorien, die Todesstrafe — als deren entschiedenen Gegner sich der Vf. bekennt —, Krieg und Frieden, ferner der Sozialismus, die Schule — mit besonderer Rücksicht auf ihre Organisation in Frankreich —, Wissenschaft und Kunst zur Besprechung. Ueberall werden schwierige Probleme umsichtig vom Standpunct des Evangeliums erörtert. Auch den brennenden Fragen und Forderungen der Zeit geht der Vf. nicht aus dem Wege. Der Frauenemancipation werden weitgehende Zugeständnisse gemacht. Die Behandlung der Arbeiterfrage enthält sehr viel Beherzigenswerthes. Gründlich missverstanden ist Rothe's Lehre vom Aufgehen der Kirche in den Staat. Den erstaunlich fleissigen Vf. kann man zur Fertigstellung eines Werkes, das umfassende Gelehrsamkeit mit anmuthig eleganter Darstellungsweise verbindet, nur aufrichtig beglückwünschen. — Zwischen dem eben besprochenen Werk und dem ebenfalls auf 6 Bände angelegten und ebenfalls die ganze systematische Theologie umfassenden seines Landsmannes *Grellat* in Neuchâtel findet eine interessante Parallele statt. Diesem trefflichen Manne ist es nicht wie Bovon vergönnt gewesen, die Veröffentlichung des Ganzen zu erleben. Die Propädeutik in 2 Bänden und die Dogmatik in 2 Bänden hat er noch selbst herausgeben können; dann raffte ihn ein plötzlicher Tod am 14. Januar 1894 hinweg. Die Ethik war aber gerade seine Lieblingswissenschaft gewesen, und das Manuscript lag so gut wie vollendet vor. Dass seine Freunde recht gethan haben, zum Druck desselben zu schreiten, beweist die jetzt vorliegende erste Hälfte, der die zweite im nächsten Jahre folgen wird. An Schärfe der Begriffsentwicklung steht *Gr.* über Bovon, während er ihn an Anmuth der Darstellung nicht erreicht. Nach einer ausführlichen Einleitung behandelt er im 1. Theile die normale Bestimmung des Menschen oder die Teleologie, im 2. den Menschen als das moralische Subject oder die Anthropologie. Der 3. Theil, die Ethologie, wird im Schlussbande den Weg des Menschen zur Erreichung des im 1. Theil festgestellten Zieles beschreiben. Man kann schon den ersten Schritt auf einem Wege nicht mit Sicherheit machen, wenn man das Ziel des Weges nicht kennt. So kann man seine Pflicht nicht erfüllen, wenn man das höchste Gut nicht kennt. Wie im 1. Theile dieses höchste Gut, nämlich „die vollkommene Glorification Gottes durch die vollkommene Liebe der Kreatur“ durch die wissenschaft-

liche Kritik aller anders gearteten Bestimmungen immer deutlicher in die Erscheinung gerufen wird, ist meisterhaft. Wenn die höchste Bestimmung des Menschen, wie das Evangelium im Einklang mit dem natürlichen Bewusstsein verlangt, alle Menschen, den ganzen Menschen und alle Momente des Lebens regiren muss, so genügen vor Allem nicht die von der Religion absehbenden Principien der Moral, weder der optimistische Evolutionismus noch der Pessimismus, weder der Eudämonismus noch der Utilitarismus, weder die intellectualistische noch die ästhetische noch die autonome Moral. Die Hauptvertreter dieser Richtungen, auch in Deutschland, werden vorgeführt und die Mängel ihrer Positionen aufgedeckt. Aber auch unter den religiösen Moralprincipien leiden viele an Einseitigkeit. In diesem Zusammenhang führt die Kritik zu einer eingehenden Erörterung des Religionsbegriffs, deren Ergebniss Ref. allerdings nicht beipflichten kann. Nachdem die Kategorie der moralischen Verpflichtung gefunden ist, wird dieselbe in ihren beiden Hauptmanifestationen, nämlich dem Gesetz und der Pflicht, einer näheren Betrachtung unterzogen, wobei feine Unterscheidungen, z. B. zwischen dem Indifferenten und dem Erlaubten, das Interesse des Lesers fesseln. Gegenstände der Anthropologie sind die Gottebenbildlichkeit des Menschen, das Gewissen, das dem Vf. ein unmittelbares moralisches — nicht religiöses — Wissen ist, die Lehre von Leib, Seele und Geist unter Abweisung des materialistischen wie des idealistischen Monismus, sodann am ausführlichsten die Willensfreiheit. Da nach dem Vf. das Heil der Menschheit das Resultat des Zusammenwirkens der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit ist (mit der ersteren hat es descriptiv die Dogmatik, mit der letzteren imperativ die Ethik zu thun), so erhellt, dass er den Determinismus auf das Entschiedenste bekämpfen muss. Die Grundanschauung ist einfach und klar. Ob nicht der Kreatur dabei zu viel Selbstständigkeit Gott gegenüber eingeräumt wird, erscheint dem Ref. fraglich. — Die bekannten Vorträge von *Luthardt* über die Moral des Christenthums, 1872 in Leipzig gehalten, liegen in 5. Aufl. vor. Die werthvollen Anmerkungen haben abermals eine Vermehrung erfahren. Der Preis ist gegen früher billiger geworden. Vgl. über *L.* als Ethiker JB. XVI, 617 f. — *de Bussy* will in seiner vorzüglich ausgestatteten „Einleitung“ Prolegomena zu einer künftigen Ethik und zugleich eine Encyclopädie dieser Wissenschaft unter ausschliesslich methodologischen Gesichtspuncten geben. Das in 15 Cap. eingetheilte Buch zeichnet sich durch ebenso scharfsinnige wie umsichtig abwägende, auch die terminologischen Schwierigkeiten eingehend berücksichtigende Denk- und Darstellungsweise aus. Vf. bemüht sich, wenn man von den socialen, rechtlichen und politischen Lebensbeziehungen absieht, die er im letzten Capitel unter dem Sammelnamen „praktische Philosophie“ zusammenfasst und deren Behandlung er nicht den Werth einer Wissenschaft zuerkennt, drei verschiedene ethische Wissenschaften in methodischem Betracht auseinander zu halten: 1. die Wissenschaft vom sittlichen Menschen, Menschenkunde,

der Mensch, sofern er beurtheilt wird; 2. die Wissenschaft vom sittlichen Urtheil nach der Antithese gut und schlecht, der Mensch, sofern er selbst beurtheilt; 3. die Wissenschaft von der sittlichen Werthbestimmung, nämlich von der Function des Bewerthens und der Scala der Werthe.

III. Grundfragen.

Georges Fulliquett, *essai sur l'obligation morale*. 454. P., Alcan. fr. 7,50. — † *J. Baumann*, Realwissenschaftl. Begründung der Moral, des Rechts u. der Gotteslehre. VII, 298. L., Dieterich. *M* 7. [Bespr. v. Elsenhans, ThLz. 24, 153—156.] — *Ed. v. Hartmann*, *Ethische Studien*. V, 242. L., Haacke. *M* 5. — † *F. W. Andersen*, eth. Betrachtungen u. Studien. Aus dem Dän. v. C. v. Levetzow. B., Reuther & Reichardt. *M* 2,80. — † *J. Schiller*, Probleme aus der christl. Ethik. Ebda. *M* 2. — Die Grundpfeiler der Sittlichkeit in der mod. Philosophie (Kath. 78, 1, 481—503). — *J. Unold*, Zwecke u. Gesetze des menschl.-sittl. Handelns. Zur Begründung der Ethik (Beil. AZ. No. 59). — † *James Seth*, a study of ethical principles. 3. ed., revised and enlarged. Ed. & Lo., Blackwood. [Bespr. IJE. 8, 535.] — † *Alex. Sutherland*, the origin and growth of the moral instinct. In 2 vols. Lo., N.-Y. & Bombay, Longmans, Green & Co. [Bespr. v. Sturt, IJE. 9, 89—92.] — † *Josiah Royce*, studies of good and evil. A series of essays upon problems of philosophy and of life. N.-Y., Appleton. — *Franklin H. Giddings*, the ethical motive (IJE. 8, 316—327). — † *F. Bon*, über das Sollen u. das Gute. L., Engelmann. — Sursum corda! A defence of idealism. VI, 212. Lo., Macmillan. 3 sh. 6 d. — *S. Z. Batten*, the new citizenship: Christian character in its biblical ideals, sources and relations. VI, 306. Ph., Sunday-school-Union. 90 c. — † *J. G. Rogers*, the Christian ideal: a study for the times. 90. Lo., Bowden. 1 sh. 6 d. — † *E. M. Caillard*, the Christian ideal of liberty (CR. 838—850). — *Buchrucker*, Theologie und Charakterbildung (NkZ. 9, 1—16). — *F. Krüger*, der Begriff des absolut Werthvollen als der Grundbegriff der Moralphilosophie. 93. L., Teubner. — † *E. Petran*, Beiträge zur Verständigung über Begriff u. Wesen der sittl.-relig. Erfahrung. 359. Gü., Bertelsmann. *M* 5,40. — † *H. Holtzmann*, la transition du légalisme juif au légalisme catholique dans l'église primitive. Trad. de E. Ménégos (RChr. 97—105). — *K. König*, zwischen Gut u. Böse (PrM. 2, 337—353). — † *H. H. Kuyper*, de christelijke vrijheid. VIII, 118. Kampen, Bos. 75 c. — *Chr. Wirth*, kann das Uebel u. Böse in der Welt aus der Willensfreiheit der Geschöpfe hergeleitet werden? Progr. 42. Bayreuth, Giessel. *M* —, 70. — † *P. E. Lévy*, l'éducation rationnelle de la volonté. P., Alcan. — † *A. Lambert*, de libero arbitrio (LChR. 557—566). — † *M. J. Monrad*, d. menschl. Willensfreiheit u. das Böse. Autoris. Uebers. aus dem Norweg. v. O. v. Harling. 64. L., Janssen. *M* 1,20. [Bespr. v. O. Ritschl, ThLz. 24, 1899. 185.] — † *Friedr. Wagner*, Freiheit u. Gesetzmässigkeit in den menschl. Willensacten. Eine philos. Abhandl. III, 115. Tü., Laupp. *M* 2,80. [Bespr. ib.] — † *F. W. Foerster*, Willensfreiheit u. sittl. Verantwortlichkeit. Eine socialpsycholog. Untersuchung. B., Dümmler. — † *Ph. Kneib*, die Willensfreiheit u. die innere Verantwortlichkeit. XII, 73. Mz., Kirchheim. *M* 1,20. — † *M. Krieg*, der Wille u. die Freiheit in der neueren Philosophie. Eine philos. Studie. VII, 40. Fr., Herder. *M* 1,50. — *L. Oppenheim*, das Gewissen. 50. Ba., Schwabe. *M* 1,20. — *Leonh. Ragaz*, Evangelium u. moderne Moral. 81. B., Schwetschke u. Sohn. [Bespr. v. E. Etter, PrM. 2, 428—436.] — *Hauri*, das Evang. Jesu Christi u. die Moralphilosophie der Gegenwart (ChrW. 12, 847—852. 866—870). — *M. Rade*, Religion u. Moral. Streitsätze für Theologen. 27. G., Ricker. *M* —, 60. — *R. Rocholl*, die sittliche Weltordnung (BG. 34, 77—82). — *Schlemm*, das christl. Lebensideal nach der heil. Schrift (KM. 17, 325—333. 353—373). — *Th. Mönnichs*, Bemerkungen zum Formalobject der 2. u. der 3. göttl. Tugend (ZkTh. 22, 61—88). — *W. Scheffer*, de moderne Mystiek

en het zedelijk leven (ThT. 32, 161—187). — † *H. Hering*, Sittlichkeit und Religion (DEBl. 23, 643—660). — † *A. Sabatier*, die Religion u. d. moderne Cultur. Vortrag. Aus d. Franz. v. Sterzel. 52. Fr., Mohr. M —, 80. — † *N. Söderblom*, die Religion u. die soc. Entwicklung. Vortrag. III, 96. Ebda. M 1,60. — † *S. Bryant*, the teaching of Christ on life and conduct. 100. Lo., Sonnenschein. 2 sh. 6 d. — *L. Gilard*, la sainteté de Jésus ou l'homme normal (RThPh. 31, 201—235. 349—373. 405—438). — † *A. Trial*, la sainteté du Christ (RChr. 7, 330—340. 8, 14—21. 112—120). — *C. Henne-mann*, die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit. VI, 152. Wü., Göbel. M 2. — † *J. Kock*, Jesus Christus als Vorbild für alle Erzieher. 31. Langensalza, Beyer. M —, 50. — *G. Graue*, die Gefahren des modernen Pessimismus für die Moral. 29. L., Wigand. — † *K. Klingemann*, Buddhismus, Pessimismus u. moderne Weltanschauung. 58. Essen, Baedeker. M —, 80. — *H. Gomperz*, Kritik des Hedonismus. Eine psycholog. eth. Untersuchung. VI, 121. St., Cotta. — *M. Reischle*, Christenthum u. Entwicklungsgedanke (H. z. ChrW. 31). 39. L., Mohr. M —, 60. [Bespr. v. Lobstein, ThLz. 23, 339—341.] — † *G. Frommel*, le danger moral de l'évolutionisme religieux. 123. Lausanne, Payot. fr. 2. [Bespr. ib. 341—343.] — † *C. F. Nösgen*, d. moderne Entwicklungslehre u. die Offenbarungsreligionen. Vortrag. 43. Schwerin, Bahn. M —, 80. — † *O. Pfeiderer*, evolution and theology (NW. 7, 413—429). — *A. Hoffmann*, über den Egoismus (PrM. 2, 447—466). — *J. Jäger*, der Egoismus ein Fortschritt? (BG. 34, 321—340). — *Max Biehler*, die Aufgabe der Einzelpersönlichkeit gegenüber den destructiven Mächten d. Gegenwart (KM. 17, 233—247). — † *W. Monod*, en faveur d'un certain solidarisme (RThQR. 292—313. 405—438). — † *L. Mayer*, contre un incertain solidarisme (ib. 314—347. 439—456). — *John Dewey*, social and ethical interpretations in mental development (NW. 7, 504—522). — *L. T. Hobhouse*, the ethical basis of collectivism (IJE. 8, 137—156)

Wie im vorigen Abschnitte das literarische Frankreich dies Mal dominirt, so ist auch in diesem Abschnitte als hervorragendes Jahresgeschenk die Publication eines Franzosen zu registriren, nämlich der scharfsinnige essai sur l'obligation morale von *Fulliquet*. Der Vf. beherrscht seinen Stoff und schlägt selbstständige Wege ein. Den gewöhnlichen Gang der Untersuchung umkehrend bringt er zuerst einen psychologischen, dann einen kritischen, zuletzt einen historischen Theil. In eindringender psychologischer Analyse, immer von Erfahrungsthat-sachen ausgehend, findet er das menschliche Handeln zwar in weitester Ausdehnung determinirt; nur im Moment der Wahl zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten des Handelns erscheint die Freiheit. Denn in diesen Momenten macht sich aus der Region des Unbewussten in der Menschenseele eine eigenthümliche Forderung geltend, der man entweder folgen oder ausweichen kann: die moralische Verpflichtung. Sie trägt den Charakter der Absolutheit und der Heiligkeit an sich, nicht minder aber auch, wie man bei näherer Untersuchung wahrnimmt, den der Güte. Zu seiner grössten Ueberschätzung hat der Forscher auf diesem Wege seinen Gott gefunden; denn Absolutheit, Heiligkeit und Güte sind von jeher als die constitutiven Elemente des göttlichen Wesens angesehen worden. Die moralische Verpflichtung ist die Forderung Gottes selbst, die anderswoher schlechterdings nicht erklärt werden kann. Da der Mensch sie aber zugleich als aus den geheimnissvollen Tiefen seines eigenen Wesens kommend erfährt, wo dieses eben sich mit Gott berührt, ist

der Streit zwischen der Autonomie und Heteronomie der Moral geschlichtet. So findet der Vf. das psychologische Gesetz: das Handeln des Menschen ist um so viel sicherer und klüger, als er seinen aus Erwägung der äusseren Umstände resultirenden bewussten Wünschen und Antrieben misstraut, als er unablässig die ganze Domaine seines bewussten Lebens durch jene unbewusste Macht der Verpflichtung controlirt und Alles vollständig zu vermeiden, zu unterdrücken und zu verbannen sucht, was mit ihr in Widerspruch steht. Oder imperativisch ausgedrückt: Uebe diese beständige Aufsicht aus über dich selbst, dass du deinem bewussten Leben misstraut, dass du es nicht einfach als gegeben und unverbesserlich hinnimmst, dass du im Gegentheil immer mehr Alles hinaustreibst, was mit der Pflichtforderung in Widerspruch steht! Im zweiten — kritischen — Theil weist der Vf. nach, dass die bisherigen Versuche, Ursprung und Wesen der moralischen Verpflichtung, sei es aus dem Ich oder dem Nicht-Ich zu erklären, zwar Wahrheitsmomente an sich tragen, aber keine genügende Lösung des Problems bieten. Sehr interessant endlich ist der dritte Theil, der eine Darstellung und Kritik der Lösungsversuche von sieben der bedeutendsten und einflussreichsten Moralphilosophen bringt, nämlich von Kant, Schopenhauer, Renouvier, Herbert Spencer, Secrétan, Fouillée und Guyau. Mit Kant findet der Vf. zu seiner besonderen Genugthuung viele Berührungspuncte. Was Kant das intelligibele und das empirische Ich nennt, glaubt F. einfacher und verständlicher mit seiner Unterscheidung der unbewussten und der bewussten Region in der Menschenseele ausgedrückt zu haben. Wir fürchten aber, der alte Königsberger würde diese Aehnlichkeit, namentlich aber den Gottesbeweis und die ganze psychologische Methode des feinen Franzosen nicht anerkannt haben. — Von *Eduard v. Hartmann* liegen acht geistvolle Essays vor, die sich an seine grösseren Werke: „Das sittliche Bewusstsein“ und „Religionsphilosophie“ ergänzend und Missverständnisse berichtend anschliessen. Die Religionsphilosophie bildet einerseits die Grundlage, andererseits den letzten Abschluss der Ethik. Dementsprechend führt der erste und der letzte dieser Aufsätze in das religionsphilosophische Problem hinein. Der letzte führt aus, dass die Zeit gekommen sei, *H.s* concret-monistischen Pantheismus an die Stelle des Christenthums zu setzen: nur so könne die religiöse Gährung unserer Zeit zur Ruhe kommen. Dass eine solche Religion etwas ganz Anderes sein würde als das Christenthum, davon hat der Aufsatz uns überzeugt, nicht aber davon, dass sie etwas Besseres sein würde. Mit freudiger Zustimmung dagegen haben wir No. 2 und 3 gelesen, die an Fr. Nietzsche und Max Stirner eine scharfe Kritik üben; desgleichen No. 4, worin der Vf. für die humanistische Bildung unserer Jugend, namentlich für den Bildungswerth des Griechischen, mit Entschiedenheit eintritt. No. 5—7 behandeln ethische Grundfragen. In No. 5 entwickelt der Vf. die Lehre von der sittlichen Autonomie, die aus seinen religionsphilosophischen Voraussetzungen sich ergibt und alle Wahrheits-

momente, die der Heteronomie anhaften, nach seiner Ueberzeugung in sich aufgenommen hat. No. 6 bringt eine Klarstellung des Werthbegriffs im Allgemeinen und seiner Anwendung auf die Lust im Besonderen, namentlich die scharf durchgeführte Unterscheidung einerseits zwischen Lustgrösse und Lustwerth und andererseits zwischen eudämonistischem und anderweitigem Lustwerth. Am ausführlichsten ist No. 7: Ethik und Eudämonismus. Des Vf.s Ethik räumt dem Eudämonismus den ihm naturgemäss gebührenden Platz neben und unter dem sittlichen Leben zwar ein, hält aber die ethischen Principien selbst von Eudämonismus frei. — Die Grundpfeiler der Sittlichkeit sind die Freiheit des Willens, ohne die es keine Verantwortlichkeit gibt, die kategorische Verpflichtung, die auf einen mit heiliger Majestät ausgerüsteten Gesetzgeber hinweist, und die Sanction des Sittengesetzes, d. h. der wirksame Schutz, den der Gesetzgeber dem Gesetze durch Lohn und Strafe verleiht. Diese drei Grundpfeiler sind in der modernen Philosophie untergraben und zerstört. Nur die katholische Kirche lässt sie wirklich intact. So lesen wir in einem Vortrage, der bei einer Preisvertheilung im bischöflichen Seminar zu Mainz gehalten worden ist. — *Unold* publicirt den Gedankengang von sechs Vorträgen, die er im Volkshochschulverein zu München gehalten hat. Generalthema: Grundlagen der Ethik und Politik. Diese Ethik lehnt alles Uebernatürliche als etwas Unerkennbares ab. Sie kann die allgemeinsten Zwecke des menschlich-sittlichen Lebens nur aus der Erfahrung, aus dem Studium der Natur und der Geschichte entnehmen, kann dieselben nur im Diesseits suchen und kann nur solche Zwecke als menschliche anerkennen, die der Mensch aus eigener Kraft wenigstens annähernd zu erreichen vermag. Solche wissenschaftliche Erkenntniss zu fördern, liegt im Interesse der Selbsterhaltung unseres Volkes. — In Anknüpfung an die Gedanken Herbert Spencer's sucht *Giddings* das sittliche Verhalten der Menschen aus einer Reaction des geistigen Gesamtorganismus gegen die einseitige Thätigkeit einzelner Organe zu erklären. — Ein feingebildeter und liebenswürdiger Engländer, der es leider vorgezogen hat, namenlos zu bleiben, bekämpft den Materialismus mit schneidiger Waffe. In den Titel seines mit einem schönen Motto aus Carlyle versehenen, in neun Capitel eingetheilten Buches: *Sursum corda!* fasst er die von ihm vertheidigte entgegengesetzte Weltanschauung, den Idealismus, zusammen. Die Vorwürfe, die diesem von Seiten des Materialismus gemacht werden, nämlich, dass er anthropocentrisch sei und dass er den festen Boden der Realität unter den Füßen verliere, weist der Vf. zunächst durch scharfsinnige Begriffsanalyse zurück, um sodann zum Angriff überzugehen. Er führt aus, dass der Materialismus seinen Anspruch, allein wissenschaftlich zu sein, keineswegs aufrecht erhalten könne und deckt seine logischen und praktischen Consequenzen auf, nämlich den Agnosticismus oder die Verzweiflung in der Region des Gedankens, den Pessimismus oder die Verzweiflung in der Region des Gefühls

und den Anarchismus oder die Verzweiflung in der Region der Lebensführung. An ihre Stelle treten für den, der sich zum Idealismus bekennt, Glaube, Hoffnung und Liebe. — Der Amerikaner *Samuel Zane Batten* erörtert in ausführlicher, gemeinverständlicher Darstellung auf streng biblischer Grundlage, doch mit Heranziehung weltlicher Denker und Dichter und mit weltoffenem Blick die Bildung des christlichen Charakters. Der christliche Charakter ist nicht Etwas, was dem Leben ergänzend hinzugefügt würde, sondern er ist die harmonische Entwicklung der Seele nach allen ihren Kräften und Fähigkeiten; er ist das zu seiner Reife und Erfüllung gekommene Leben selbst. Seine Quellen liegen auf den himmlischen Bergen, aber der Schauplatz seiner Wirksamkeit ist die Welt mit ihren täglichen Aufgaben und Kämpfen. Die Gegenwart bringt uns in einer früher nie gekannten Weise die Vorstellung der Menschheit als eines Gesamtorganismus. Daraus erwachsen der christlichen Charakterbildung neue wichtige Aufgaben. Dementsprechend handelt der Vf. zuerst von den Lebensidealen, dann von der Bibel, die uns das höchste Ideal und zugleich den Weg, ihm näher zu kommen, zeigt, von der hohen Bedeutung des Kreuzes auf diesem Wege, vom Gebet, von der Macht der Gewohnheit, von den activen und passiven Tugenden, von der Verklärung des irdischen Berufs, von der Stellung des Christen zur Freude und zur Arbeit, vom Staat, von der Kirche und endlich von der Krone des ewigen Lebens. — Dass Vertreter der altkirchlichen und der modernen Theologie, wie aus dem Aufsatz von *Buchrucker* ersichtlich ist, einander gegenseitig die Fähigkeit absprechen, charaktervolle Persönlichkeiten zu bilden, ist sehr betäubend. Wir vermissen den Nachweis, dass das eigentlich Charakterbildende überhaupt nicht die Theologie ist, sondern das Christenthum. Das Christenthum aber hat gottlob in beiden theologischen Lagern seine Vertreter. Will *B.* dies wirklich leugnen? oder haben Ritschl und Harnack es geleugnet? — Im Gegensatz zu v. Ehrenfels, der in seinem „System der Werththeorie“ (s. oben) einen wie immer begründeten absoluten Werthbegriff ablehnen zu müssen glaubt und nur relative Werthe anerkennt, glaubt *Krüger* allerdings einen absoluten Werth, und zwar als solchen eben die Function des Werthens selbst, nachweisen zu können. — *König* gibt einen Ueberblick über die Geschichte des sogen. Adiaphoron. Die daran geknüpfte Kritik führt zu dem Ergebniss, dass es adiaphorische Handlungen nicht gibt, wohl aber ein Gebiet des Erlaubten, namentlich auch für den Stand der evangelischen Geistlichen. — Prof. *Christian Wirth* in Bayreuth beantwortet die von ihm aufgeworfene Frage: „Kann das Uebel und Böse in der Welt aus der Willensfreiheit der Geschöpfe hergeleitet werden?“ mit einem entschiedenen Nein. Er bekennt sich zum Determinismus, indem er in seiner klar geschriebenen Abhandlung alle gegen denselben vorgebrachten Einwürfe Revue passiren lässt und der Reihe nach ad absurdum führt. Der Determinismus hält nach seiner Auffassung die richtige Mitte zwischen dem Fatalismus und dem In-

determinismus. Während diese beiden gute und schlimme Wirkungen haben, hat der Determinismus nur gute. Sittlichkeit und Moral aber sind von der Frage, ob des Menschen Wollen frei oder unfrei sei, völlig unabhängig. Allerdings ist es schwer, den eigenen Willen, wie der Determinismus es verlangt, in die Verkettung der Ursachen und Wirkungen gehörig hineinzudenken. Deshalb wird diese Lehre nur langsam sich verbreiten. — In einem geistvollen Vortrage über das Gewissen, der sich in der Auffassung der psychologischen Natur desselben an das grössere Werk von Elsenhans (vgl. JB. XIV, 422 f.) anschliesst, erörtert der Jurist *L. Oppenheim* die Ausbildung und Entwicklung des Gewissens im Individuum, wobei er mit besonderer Ausführlichkeit bei dem Problem der Verkehrung des Gewissens verweilt. Er kommt zu dem Resultat, dass der Mensch diese Verkehrung selbst zu verantworten hat, weil er bis zu einem gewissen Grade Herr und Meister über sein eigenes Gewissen ist. — In einem mit Kraft und Begeisterung geschriebenen, von dem Geiste eines freien, männlichen Christenthums durchwehten Vortrage vertheidigt der Schweizer Pfarrer *Leonh. Ragaz* gegen Comte, Nietzsche und die Gesellschaften für ethische Cultur das Recht und die Nothwendigkeit einer religiösen und zwar christlich-evangelischen Grundlage der Moral. Die Haupteinwände gegen die religiöse Moral, nämlich dass sie unsicher sei, dass ihre Motive unrein seien und dass die Religion die sittliche Energie lähme oder irreleite, werden entkräftet; ebenso das, was neuerdings gegen die Anwendbarkeit der Religion Jesu insonderheit auf die Gegenwart vorgebracht worden ist. Allerdings hat die Kirche in der durchaus nicht zu unterschätzenden Gegnerschaft der modernen Moral einen sehr ersten Anlass zur Selbstbesinnung und zur Aufbietung ihrer ganzen Kraft. — Aus einem Correferat zu dem eben genannten Vortrage ist die ebenfalls sehr lesenswerthe Arbeit von *Hauri* in ChrW. erwachsen. — *Rade* wirft sechs Streitsätze über Religion und Moral in die Welt, die, ebenso wie Manches in den daran gefügten, mit grosser Verve vorgetragenen Erläuterungen, in der That sehr bestreitbar sind. Sie lauten: Die deutsch-evangelische Theologie unserer Tage vernachlässigt die ethischen Probleme. Die Ethik hat vielfach den Zug gehabt, das Bestehende zu sanctioniren, und damit dem Ernste des christlichen Sittengesetzes Abbruch gethan. Die Moral der Bergpredigt ist durchführbar. Religion und Moral sind selbstständige Grössen, die ebenso getrennt wie vereint vorkommen. Das Wesen des Christenthums ist die Identität von Religion und Moral. Wer diesen Standpunct als Moralismus verdächtigt, beschuldigt auch Christus des Moralismus. — *Rocholl* beanstandet den Begriff der sittlichen Weltordnung. Dieses gedankenlos nachgesprochene Wort sei ein Blatt Papier, das zwischen König und Volk steht, vertrage sich nicht mit dem Glauben an den lebendigen Gott. — *Schlemm* versucht nachzuweisen, dass die Ritschl'sche Theologie zur Ermittlung des christlichen Lebensideals unfähig sei. — Der Jesuit *Mönnichs* beschäftigt seine Leser mit subtilen scholastischen

Begriffsspaltereien über die Beweggründe der Hoffnung und der Nächstenliebe und sucht genau festzustellen, was in dieser Beziehung katholische Kirchenlehre ist. — *Scheffer* redet der Einheit des religiösen und sittlichen Lebens das Wort. Seine Pflicht erfüllen heisst Gottes Willen thun. Insofern darf, ja muss man von einem unmittelbaren Leben Gottes in uns reden. — *Gilard* geht von der Thatsache aus, dass nach der Darstellung der Evangelien im Selbstbewusstsein Jesu zwei scheinbar einander entgegengesetzte Strömungen friedlich neben einander hergehen: einmal das Bewusstsein, der einzige sittlich normale Mensch zu sein in einem sonst ausnahmslos sündigen Geschlecht, daneben das andere, dass seine Heiligkeit doch zugleich relativ und wachsend ist, nicht absolut und vollendet. Diese zweite Strömung ist von der Kirche allzusehr übersehen worden. Sie tritt aber in den Evangelien nicht minder deutlich als die erste hervor. Sie ist auch dem recht verstandenen Bedürfniss des Glaubens nicht minder nöthig und willkommen als die erste. Wie aber sind beide zu vereinigen? Diese Frage sucht der Vf. in eindringender psychologischer Untersuchung zu beantworten, deren Ergebniss ist, dass es eine intellectuelle und moralische Unvollkommenheit gibt, die nicht bloss keine Sünde, sondern sogar wesentliche Bedingung des moralischen Lebens ist. Von ihr ist die Sünde durchaus zu unterscheiden, die immer ein Widerspruch gegen das Pflichtgebot ist. Von der letzteren ist Jesus frei gewesen, an der ersteren hat er Antheil gehabt. — Ebenfalls die Heiligkeit Jesu behandelt der katholische Theologe *Hennemann* und zwar als Beweis der Gottheit Jesu. Bemerkenswerth ist, dass dieser Katholik sich das Wort Schelling's aneignet: „Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist ganz allein die Person Jesu“, und dass er, um diese zu erkennen, auf die heilige Schrift zurückgeht; denn „zuverlässiger und bestimmter uns eine Charakteristik Jesu zu geben, als seine Jünger es von ihrem Meister in der Lage waren, ist wohl Niemand anders befähigt“. Der Vf. erörtert zuerst den Begriff des Sittlich-Guten und kommt zu dem Ergebniss, dass nur das oberste ethische Princip Jesu, nämlich „absolute Hingabe an Gott, den allein Guten, und darum an das höchste Gut in sich und für Alle“, eine absolute und allgemeine Verpflichtung in sich schliesse. Es folgt ein speculativer Theil, der die Heiligkeit Gottes und die Heiligkeit des Messias als Gottmenschen und Heilandes behandelt; ein empirisch-historischer Theil, der auf Grund der Schrift Jesum von Nazareth als den allein Sündelos-Heiligen nachweist; endlich ein polemischer Theil, der dieses Ergebniss gegen nicht weniger als 22, theils philosophische, theils empirisch-geschichtliche Einwände vertheidigt. — *Graue* gibt eine Blumenlese aus dem tristen Wintergarten der modernen pessimistischen Philosophie, um die Widersprüche zu kennzeichnen, in welche die Vertreter derselben — Schopenhauer, v. Hartmann, aber auch Nietzsche — theils mit unumstösslichen Denkgesetzen und zweifellosen Thatsachen, theils mit sich selbst und ihren eigenen Behauptungen gerathen sind. Er ver-

misst bei ihnen die sittliche Zucht des Wollens nicht bloss, sondern auch des Denkens, und weist nach, wie beides mit einander in Wechselwirkung steht. — Unter dem Namen Hedonismus, der bestimmter und deutlicher ist als Eudämonismus, fasst *Gomperz* alle Ansichten zusammen, die dahin gehen, Lust und Leidlosigkeit des Einzelnen oder der Gesamtheit seien entweder die einzig möglichen oder doch die einzig billigenswerthen Ziele menschlichen Wollens und Handelns. Mit der Frage, ob sie die einzig möglichen Ziele sind, hat es die Psychologie zu thun. Demnach untersucht der Vf. zuerst die Natur und Bedeutung von Lust und Leid im Allgemeinen und findet in ihnen die Urphänomene des Bewusstseins, aus denen sich die Sinneswahrnehmungen und Willenshandlungen erst entwickelt haben. Die Lehre des psychologischen Hedonismus, wonach der menschliche Wille nur von hedonischen Zweckvorstellungen bestimmt werden könnte, wird sodann als durchaus falsch nachgewiesen. Eine nicht minder abweisende Kritik erfährt aber auch vom ethischen Gesichtspunct aus sowohl der besonders in der antiken Philosophie vertretene individualistische, als auch derjenige Hedonismus, der als Ziel des sittlichen Handelns das grösste Glück der Gesamtheit im Auge hat. Hier hat es der Vf. mit dem modernen Utilitarismus Bentham's, J. Stuart Mill's und Herbert Spencer's zu thun. Ergebniss: jeder ethische Hedonismus ist unmöglich, nur der ästhetische ist möglich. — *A. Hoffmann* sucht dem Begriff Egoismus seine ethische Bedeutung zu sichern. — *Jäger* führt aus, dass Liebe Genialität ist, Egoismus Bornirtheit. Darum sind die Wortführer des Egoismus, Max Stirner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg als gefährliche Rückschrittler zu bekämpfen. Nur Liebe errichtet, Eigennutz vernichtet. — *Biehler* kann das sittliche Recht, an der socialen Entwicklung unseres Zeitalters mitzuarbeiten, nur Dem zuerkennen, der durch seine persönliche sittliche und charaktervolle Lebenshaltung, durch strenge Selbstzucht, peinliche Gewissenhaftigkeit, geduldiges Warten, treues Wirken und thätige Nächstenliebe den Beweis erbracht hat, dass er den von ihm vertretenen abstracten Theorien Geist und Leben einzupflanzen sucht. — *Dewey* bespricht ein schon im vorigen Jahre erschienenes grösseres Werk von James Mark Baldwin: Social and ethical interpretations in mental development. A study in social psychology. XV, 574 S. The Macmillan Company. Dieses Werk führt eine extrem socialistische Betrachtungsweise in die Geisteswelt ein, indem es die hergebrachte Anschauung des Einzelnen als eines besonderen Wesens in Frage stellt, vielmehr die Individuen in ihrem Werden und Wachsen nur als Producte des socialen Organismus ansieht. Religion und Sittlichkeit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen werden lediglich aus den Beziehungen des Einzelnen zur Gesellschaft psychologisch abgeleitet. — *Hobhouse* führt aus, dass der Collectivismus nur dann auf Erfolg rechnen kann, wenn er ethische Ziele hat, bei deren Aufstellung er die geschichtlich gewordenen verschiedenen Bestandtheile des moralischen Bewusstseins der Menschheit berücksichtigt.

IV. Einzelfragen.

- A. *Winterstein*, die christl. Lehre vom Erdengut nach den Evangelien u. apostol. Schriften. Eine Grundlegung der christl. Wirtschaftslehre. XIV, 288. Mz., Kirchheim. *M* 3. — *Franz Schaub*, die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin u. dem modernen Socialismus mit bes. Berücks. der beiders. Weltanschauungen. Gekrönte Preisschrift. XXIV, 446. Fr., Herder. *M* 6. — *H. H. Wendt*, das Eigenthum nach christl. Beurtheilung (ZThK. 8, 97—128). — † *Mrs. Bernard Bosanquet*, Rich and poor. 2. ed. Lo. u. N.-Y., Macmillan. — *John Davidson*, luxury and extravagance (IJE. 9, 54—73). — † *Ch. F. Dole*, luxury and sacrifice. N.-Y. u. Bo., Crowell. [Bespr. v. John Graham Brooks, IJE. 9, 1899, 255 f.] — † *Studemund*, d. Stellung des Christen zum Luxus. 38. St., Belser. *M* —, 60. [Zeitfr. des christl. Volkslebens H. 171.] — † *S. Weber*, Evangelium u. Arbeit. Apologet. Erwägungen über die wirthschaftl. Segnungen der Lehre Jesu. VII, 210. Fr., Herder. *M* 2, 50. — † *Naudet*, le christianisme social (propriété, capital et travail). 416. P., Bloud & Barral. — † *H. J. Feasey*, monasticism: what is it? Forgotten chapter in the history of labour. 280. Lo., Sands. 6 sh. — † *Thomas Mackay*, the state and charity. Lo., Macmillan. [Bespr. v. Reinherz, IJE. 9, 1899, 245—248.] — *R. Schaefer*, Gottesreich u. Weltreich nach d. N. T. (NkZ. 9, 809—830). — Die Religion in der Politik der Gegenwart (ZSchw. 15, 233—246). — † *G. de Molinari*, grandeur et décadence de la guerre. P., Guillaumin. — *M. Hofmann*, S. J., die Stellung der Kirche zum Zweikampf bis zum Concil von Trient (ZkTh. 22, 455—480. 601—642). — † *N. Klugmann*, vergl. Studien zur Stellung der Frau im Alterthum. 1. Bd. Die Frau im Talmud. V, 87. Frk., Kauffmann. *M* 2. — *Höhne*, Frauenideale (BG. 34, 3—28). — *Freybe*, Kirche u. Sitte auf dem Gebiete der Eheschliessung (ib. 34, 85—101. 147—157. 180—189). — † *R. Ussher*, Neo-Malthusianism. An inquiry into that system with regard to its economy and morality. 325. Lo., Gibbings. [Bespr. v. Thomson, IJE. 9, 263 f.] — *Anton Koch*, d. § 175 des Deutschen Strafgesetzbuchs vom Standpunct der Ethik, Psychiatrie und Jurisprudenz (ThQu. 80, 433—485). — † *E. P. Evans*, Evolutional ethics and animal psychology. 386. N.-Y., Appleton. \$ 1,75. [Bespr. Nation 15, 498 und v. Morinski. Beil. AZ. No. 124; v. Boyd, AJTh. 2, 855—857.] — † *Henry S. Salt*, the sanctity of life. Manchester, the vegetarian society. [An argument for vegetarianism.] — *Felix Adler*, the moral value of silence (IJE. 8, 345—357).

In diesem Abschnitte stehen, der Zeitlage entsprechend, die Untersuchungen über das Eigenthum im Vordergrund. *Winterstein* gewinnt die christliche Lehre vom Erdengut aus der Erklärung sämtlicher darauf bezüglichen Stellen der Evangelien, der paulin. Briefe und des Jacobusbriefs. Er würdigt sodann diese Lehre nach ihrer socialen Bedeutung im Allgemeinen, sowie unter besonderer Berücksichtigung der wirthschaftlichen und socialen Theorien der Gegenwart. Das Ergebniss ist, dass die in sich völlig übereinstimmende Lehre der heil. Schrift den wirthschaftlichen und socialen Liberalismus ebenso entschieden verurtheilt wie den Communismus. Die Schriftlehre erkennt durchgängig das Privateigenthum an, stellt es aber in den Dienst der christlichen Liebe und fordert mithin eine aus der Verbreitung christlicher Gesinnung erwachsende sociale Reform der Wirtschaftsverhältnisse. Der Vf. ist katholischer Domprediger in Würzburg. Die Arbeit ist ihm aus langjähriger Beschäftigung mit der kirchlichen Lehre von den „evangelischen Räten“

unter besonderer Berücksichtigung ihrer socialen Bedeutung erwachsen. Dass die Geschichte vom reichen Jüngling ihn veranlasst, unter Abweisung der protestantischen Auslegung hier den locus classicus für das consilium evangelicum der besonders verdienstvollen freiwilligen vollkommenen Armuth zu finden, kann man ihm unter diesen Umständen nicht übel nehmen. Sonst enthält das Buch auch für evangelische Theologen werthvolles Material und beherzigenswerthe Wahrheiten. — Ebenfalls vom katholischen Standpunct aus erörtert *Schaub* die Eigenthumslehre, indem er Thomas v. Aquino gegen den modernen Socialismus in's Feld führt. Wir haben hier eine jener werthvollen und gründlichen wissenschaftlichen Leistungen vor uns, wie sie gerade in der Behandlung von Einzelfragen bisweilen aus den Reihen des katholischen Clerus an's Licht treten. Den von der theologischen Facultät der Universität München ihr zuerkannten Preis scheint sie uns wohl zu verdienen. Einen höchst soliden Unterbau giebt der Vf. seinem Werke durch vergleichende Gegenüberstellung und Kritik der beiden Weltanschauungen überhaupt, wobei ihm Marx und Engels die maassgebenden Wortführer des Socialismus sind. Aber er zieht auch sehr viele andere Schriftsteller heran und übersieht auch Parlamentsverhandlungen und Zeitungsartikel nicht. Mit der Lehre des heil. Thomas, die ihm mit derjenigen der katholischen Kirche identisch ist, zeigt er sich, wie aus unzähligen Citaten hervorgeht, gründlich vertraut. Er sucht nachzuweisen, dass die Lehre des Thomas sowohl wissenschaftlich als modern sei, was man natürlich nur dann zugeben kann, wenn man den katholischen Prämissen zustimmt. Sodann geht er von der Vertheidigung zum Angriff über, indem er dem Socialismus seinen Widerspruch zwischen Hypothese und Wissenschaft, seinen Widerspruch zwischen System und Methode und die grossartige Einseitigkeit der Methode, namentlich aber des Systems nachweist. Darin ist sehr viel gesagt, dem man nur auf das Entschiedenste beipflichten kann. Nun erst folgt auf S. 149 die thomistische und socialistische Lehre über das Eigenthum. Hier kommen alle Specialfragen über Waare und Werth, Gebrauchswerth und Tauschwerth, Geld und Capital etc. zu eingehender, wohlgeordneter Besprechung. Bis in welche Détails der Staats- und Wirthschaftstheorie der heil. Thomas seine Lehre ausgedehnt hat, ist in der That erstaunlich. Schlussergebniss: Thomas hat Ideale, der Socialismus Illusionen; für den ersteren ist die Gesellschaft ein änderungsfähiger Organismus, für den letzteren ein Mechanismus, den man nach Belieben umgestalten kann. Das eine Lob kann der Vf. bei aller entschiedenen Gegnerschaft dem Socialismus nicht versagen, dass er nach Einheit und Consequenz strebt und im Kampfe der Principien und Tagesmeinungen nicht jeder beliebigen Auffassung Raum gibt. Das Letztere ist gegen den „in sich selbst endlos gespaltenen Liberalismus und Protestantismus“ gerichtet, der eben deshalb aus dem gewaltigen Duell, das uns vorgeführt wird, von vornherein ausgeschaltet und gleichsam für nicht satisfactionsfähig erklärt

wird. Dass der Protestantismus ein rein religiöses Princip ist und etwas Anderes nicht sein will, kann natürlich der Vf. nicht sehen. — Vom evangelischen Standpuncte aus erörtert Prof. *Wendt* mit grosser Umsicht, wenn auch in aller Kürze, die christliche Beurtheilung des Eigenthums. Zuvörderst gibt er, mit dem grundlegenden Urtheil Jesu selbst beginnend, einen geschichtlichen Ueberblick, der die Wandlungen des Urtheils im Verlaufe der christlichen Aera aufzeigt; sodann eine systematische Entwicklung. In dieser wird ausgeführt, dass man die praktischen Forderungen Jesu nicht zu einer äusserlichen Norm machen kann, dass aber zur religiösen Gesamtschauung Jesu und mithin auch des Christenthums bestimmte Grundgedanken gehören, aus denen die richtige Schätzung der irdischen Güter folgt. Diese Schätzung muss sich auch in der Rechtsordnung Geltung zu verschaffen suchen, jedoch nur so, dass allgemeine Principien aufgestellt werden, deren Specialisirung je nach den Verhältnissen verschieden sein kann. Solcher Principien gibt es drei: die Anerkennung auch des Privateigenthums; die Anerkennung solcher Pflichten der Rücksichtnahme und Dienstleistung den Nebenmenschen und menschlichen Gemeinschaften gegenüber, durch die der Einzelne bei dem Erwerbe, der Bewahrung und der Verwendung des Privateigenthums beschränkt wird; endlich die Förderung aller solcher Ordnungen des Eigenthumswesens, in welchen sich Gemeinschaftlichkeit und wechselseitige Dienstleistung der Menschen erweisen kann. — *Davidson* stellt den Begriff des Luxus fest und die Grenzen seiner ethischen Berechtigung. — In scharfem Gegensatz gegen die christlich-sociale Bewegung weist *Schäfer* nach, dass es nach der Lehre des N. T.s und nach Luther's Lehre nicht der Beruf Jesu Christi oder des Evangeliums ist, die Ordnungen des weltlichen Lebens zu ändern und neue aufzurichten. Christus hat mit diesem Gebiete Nichts zu schaffen. So haben denn auch die Diener Christi, die Prediger, sich dieser weltlichen Dinge nicht anzunehmen, sondern Gnade zu predigen und Vergebung der Sünden im Namen Christi zu verkündigen. Gottesreich und Weltreich sind zwei verschiedene Reiche. — Ein gut geschriebener anonymer Artikel in ZSchw. führt den geschichtlichen Nachweis, dass überall auf dem Schauplatze der Weltpolitik die Religion uns als ein wesentlich mitwirkender Factor begegnet und dass darum der Staat in seinem eigensten Interesse religionsfreundlich sein soll. Auf die Trennung von Kirche und Staat hinzuwirken, ist kurzsichtig. Die höchste Staatsweisheit ist eine im freien, geistlich-sittlichen Sinne protestantische Politik. — *Höhne* lässt Idealgestalten von Frauen, wie sie unsterblich fortleben im Gesange der Dichter oder in der Erinnerung der Völker, an uns vorüberziehen, aus der griechischen, römischen, deutschen, israelitischen und christlichen Zeit. — *Freybe* bekämpft die Civilehe mit den Argumenten Vilmar's und Kliefoth's. Sie ist ihm ein Losreissen vom Christenthum, ein Schlag gegen die christliche Kirche und Sitte, ein Einbruch des Feindes. Um weiterem Unheil nach Möglichkeit zu steuern, hat die Kirche keinen

anderen Scheidungsgrund anzuerkennen als den Ehebruch, das Brautexamen wieder einzuführen, den Trauungsact nur in der Kirche vor versammelter Gemeinde zu gestatten, die Traureden dagegen, die lediglich dem Subjectivismus und der Sentimentalität Vorschub leisten, abzuschaffen. — *Koch* widerlegt ausführlich und überzeugend die Gründe, die zu Gunsten der Aufhebung des § 175 des Deutschen Strafgesetzbuchs — Bestrafung der Päderastie — neuerdings in's Feld geführt werden. — Der Zweikampf wird von dem Tridentinum und allen späteren Päpsten auf das Entschiedenste verurtheilt und mit den schwersten Kirchenstrafen belegt. Die katholische Kirche hat aber auch vor dem Tridentinum schon gegen den Zweikampf eine ablehnende Stellung eingenommen, wenn auch eine mildere Praxis geübt. Dies Letztere erklärt sich aus der wesentlichen Verschiedenheit des mittelalterlichen und des modernen Duells. Wer über diesen Gegenstand geschichtliche Nachweise wünscht, findet sie in der von grossem Sammelfleiss zeugenden Abhandlung des Jesuiten *Hofmann*. — Ein feiner Artikel von *Felix Adler* über den moralischen Werth des Schweigens liefert den Beweis, dass selbst in den Kreisen der ethischen Cultur, die der Religion mehr oder weniger ablehnend gegenüberstehen, die Mystik ihre ewigen Rechte geltend zu machen weiss.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W.

Lexikon für Theologie und Kirchenwesen

von

Dr. H. Holtzmann und Dr. R. Zöpfel,

ordentl. Professoren an der Universität Strassburg.

Lehre, Geschichte und Kultus,

Verfassung, Feste, Sekten und Orden der christlichen Kirche; das Wichtigste bezüglich der übrigen Religionsgemeinschaften.

Dritte durch einen Anhang vermehrte Auflage.

IV. 1027 + 69 S. 8°. Preis broschirt 15 Mk., gebunden 17 Mk.

Das Alte Testament

übersetzt, eingeleitet und erläutert

von

D. Eduard Reuss,

herausgegeben aus dem Nachlasse des Verfassers

von

D. Erichson,

Direktor des theol. Studienstifts

Lic. Dr. Horst,

Pfarrer

in Strassburg.

7 Bände, Preis komplett 50 Mk., gebd. 60 Mk.

Einzelne Bände werden, soweit vorhanden, zu etwas erhöhtem Preise abgegeben.

GESCHICHTE DER HEILIGEN SCHRIFTEN NEUEN TESTAMENTS

entworfen von

EDUARD REUSS.

===== 6. Auflage. — Preis 12 Mark. =====

GESCHICHTE DER HEILIGEN SCHRIFTEN ALTEN TESTAMENTS

entworfen von

EDUARD REUSS.

Preis 15 Mark.

Die Psalmen.

Metrische Uebersetzung

von

Feodor Spanjer-Herford.

===== Preis 3,50 Mk., gebunden 4,50 Mk. =====

In unserm Verlage erschien kürzlich:

Markus-Studien.

Von

Dr. H. P. Chajes.

==== Preis 2 Mark. ====

Der Verfasser sucht die semitische Vorlage zu ertüieren, die dem Evangelium Marci zu Grunde liegt. Er bringt eine Fülle von Einzelbemerkungen, die beweisen sollen, dass der ursprüngliche Text ein hebräischer war und dass durch Missverständnisse dieses Textes von Seiten des griechischen Uebersetzers eine Reihe der als „cruces interpretum“ bekannten Stellen entstand. Der Verfasser behauptet keinesfalls, dass Christus hebräisch gesprochen habe, noch auch dass die Logia oder die Berichte der Synoptiker in dieser Sprache abgefasst wurden. — Er meint vielmehr, dass sich (aus den Logia etwa) zum offiziellen Gebrauche in den christlichen Synagogen Palästinas Texte entwickelt haben, die von den Synoptikern als Vorlagen benutzt wurden. — Der Autor beschäftigt sich vornehmlich mit Markus, weil dieser — wenn er auch seinen heidnischen Lesern manche Konzessionen machen musste — denn doch die ursprüngliche Vorlage am reinsten erhalten zu haben scheint. — Immerhin wurden Streifzüge in das Gebiet der anderen Synoptiker nicht vermieden und ausserdem dürften viele archäologisch-historische Notizen in diesem Buche auch solche interessieren, die sich mit der Haupthypothese nicht einverstanden erklären sollten.

PROVERBIA-STUDIEN

ZU DER SOGENANTEN

SALOMONISCHEN SAMMLUNG

C. X—XXII, 16

VON

DR. H. P. CHAJES.

==== Preis 1,60 Mark. ====

Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass die zum grössten Teile unzusammenhängenden Sprüche in den Cap. X—XXII, 16 verstreute Glieder ursprünglicher Spruchreihen seien, die nach den Buchstaben des Alphabets geordnet waren. — Er bietet also den Text in solcher Ordnung, wobei betont werden muss, dass er es nicht unternehmen konnte, jeden Vers an seine vermutlich ursprüngliche Stelle zu bringen. — Jedoch glaubt er überzeugend gezeigt zu haben, dass an vielen Stellen der von ihm gebotene Zusammenhang entschieden der richtige sei. — Der Kommentar bringt eine Fülle von Konjekturen und exegetischen Bemerkungen, die sich zum Teile aus der Haupthypothese ergeben.